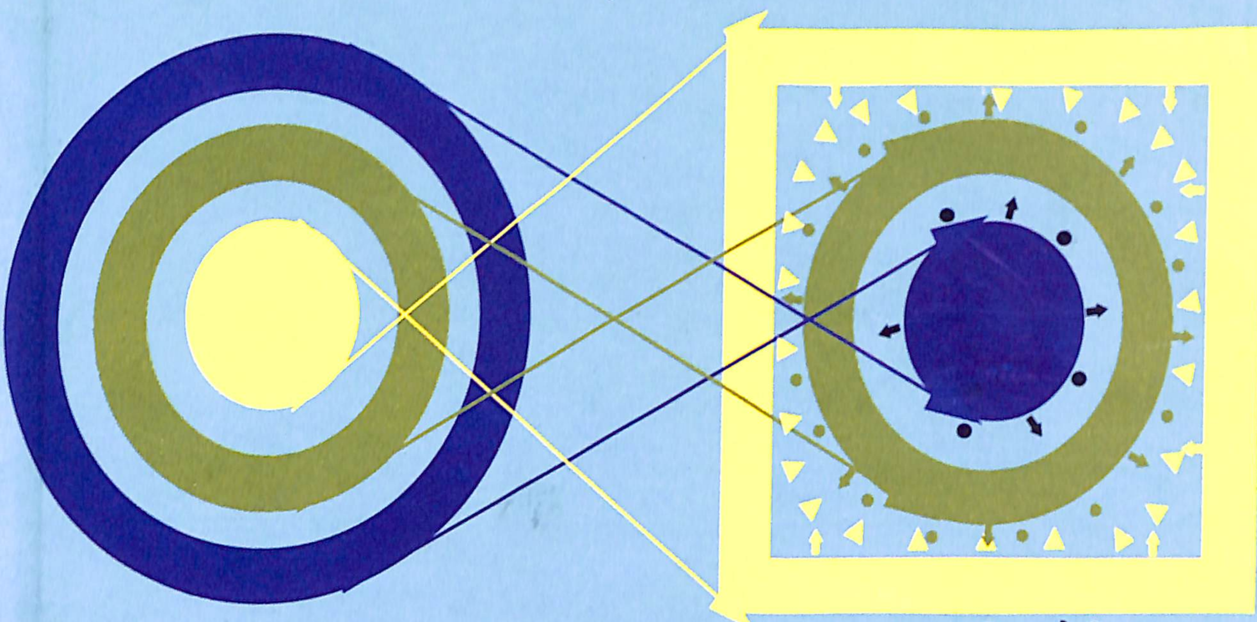
कार्यकारणभाव

(विद्वत्परिचर्चा)



आधिदैविक

सच्चिदानन्द परब्रह्म साकार अपरिच्छिन्न

सत्

चित्

आनन्द

समष्टि-अन्तर्यामिन्

व्यष्टि अन्तर्यामिन्

आध्यात्मिक

ईषत् तिरोहितानन्द अक्षर ब्रह्म निराकार अपरिच्छिन्न

बहुभवनसंकल्प

सर्वभवनसामर्थ्य

आविर्भाव

तिरोभाव

आधिभौतिक

ब्रह्माण्ड जडजीवेश्वरात्मक साकार परिच्छिन्न

कालकर्मस्वभाव प्रकृति की चोखट

२३ प्राकृत द्रव्य

पुरुष समष्टि

व्यष्टि जीव

कार्यकारणभाव

कार्यकारणभावमीमांसा

विद्वत्परिचर्चा

कार्यकारणभावमीमांसा

कार्यकारणभावमीमांसा

विद्वत्परिचर्चा

प्रकाशक :
श्रीवल्लभाचार्य ट्रस्ट,
कंसारा बजार, माण्डवी, कच्छ, गुजरात ३७० ४६५.
☎ : (02834) 231463, 224306.
Email : gosharadad1@sancharnet.in
Website : http://www.pushtimarg.net

Vidvatparicarcā : Papers And Proceedings on
Kārya-Kāraṇbhāva
during the Seminar on the Vāllabha theory of Causation.

प्रथम संस्करण : वि. सं. २०६०. वल्लभाब्द : ५२७.

प्रति : ५००.

ग्रन्थप्रकाशन सहाय : Rs. 150/-

मुद्रक : श्रीवल्लभ बुक मेन्युफेक्चरिंग् कं., ५५/४६ सिटिमील कम्पाउंड,
कांकरीआ रोड़, अमदावाद, गुजरात.

श्रीवल्लभाचार्य ट्रस्ट, (मांडवी - कच्छ) के कार्य

➪ सेमिनार :

आयोजित :

१. शब्दखण्डीया विद्वत्परिचर्चा, गांधीनगर-गुजरात

२. कार्यकारणभावविचार, वडोदरा-गुजरात

३. अन्यख्यातिवादीया विद्वत्सङ्गोष्ठी, पुणे

४. प्रत्यक्षप्रमाण सङ्गोष्ठी, पुणे

५. वार्तापरिचच हालोल-गुजरात

६. अधिकारपरिचर्चा, हालोल-गुजरात

७. पुष्टिभक्तिमार्गीय साधनाप्रणाली, मुम्बई

८. "कथायां वा" / गुणगान साधना, मुम्बई

९. World Philosophy Conference, Delhi (Cosponsored with Indian Philosophical Congress)

१०. International Conference on World Peace, Ahmedabad (Cosponsored with Uni. of Gujarat)

११. अन्धकारवाद विद्वत्परिचर्चा, पुणे

आयोज्य :

अनुमानप्रमाण

शरणागति

➪ आचार्यवंशजोंकेलिये अध्ययनसत्र

१. तर्कामृतम् - न्यायसिद्धान्तमुक्तावली

२. वेदान्तसार

➪ ग्रन्थप्रकाशन :

ग्रन्थ	प्रकाशनसहाय
१. प्रवेशिका (गुज.)	१०
२. प्रवेशिका (अंग्रेजी)	नि:शुल्क
३. प्रमेयरत्नसंग्रह (गुज.)	
४. शब्दखण्डीया विद्वत्परिचर्चा (संस्कृत-हिन्दी-अंग्रेजी)	२००
५. अन्यख्यातिवादीय विद्वत्सङ्गोष्ठी (संस्कृत-हिन्दी-अंग्रेजी)	१५०
६. तत्वार्थदीपनिबन्धान्तर्गत शास्त्रार्थप्रकरणम् (व्रजभाषाटीका) साधारणसंस्करण / राजसंस्करण	५०/७०
७. तत्वार्थदीपनिबन्धान्तर्गत सर्वनिर्णयप्रकरणम् (व्रजभाषाटीका)साधारणसंस्करण / राजसंस्करण	८०/१००
८. वार्तापरिचर्चा	अनुपलब्ध
९. पुष्टिविधानम्-१ (पाठावली, व्रजभाषा)	नि:शुल्क
१०. पुष्टिविधानम्-१ (पाठावली, गुज.)	२५
११. पुष्टिविधानम्-२ (व्याकरणम्)	१००
१२. पुष्टिविधानम्-३ (व्रजभाषाविवृति)	५०
१३. अधिकारपरिचर्चा (गुज.-हिन्दी-व्रज)	१००
१४. श्रीभागवत महापुराण (गुर्जरभाषानुवाद)शीघ्रप्रकाश्य	अनुपलब्ध
१५. Manual of the Devotional Path of Pushti	65
१६. सेवा और व्रजलीला (व्रजभाषा)	नि:शुल्क
१७. श्रीगोपीनाथप्रभुचरण(गुज.-हिन्दी)	२५
१८. Computer CD, www.pushtimarg.net	50
१९. साधनाप्रणाली(गुज.-हिन्दी-अंग्रेजी)	५०
२०. पुष्टिप्रवाहमर्यादाभेद (गुज.-हिन्दी)	नि:शुल्क
२१. रसदृष्टिनी तरफेणमां (गुज.)	नि:शुल्क
२२. कार्यकारणभावमीमांसा विद्वत्सङ्गोष्ठी(संस्कृत-हिन्दी-अंग्रेजी)	२००
२३. पुष्टिप्रवेश - १(गुजराती)	१०

◇ सहयोगप्रकाशन :

ग्रन्थ	प्रकाशनसहाय
२४. वेदान्तचिन्तामणी(संस्कृत-गुज.)	अनुपलब्ध
२५. सहस्रीभावना(संस्कृत-गुज.)	१००
२६. नवरत्नम्(संस्कृत-गुज.)	अनुपलब्ध
२७. पत्रावलम्बनम्(संस्कृत-गुज.)	अनुपलब्ध
२८. ब्रह्मसूत्राणुभाष्यम्, .खण्ड १-५(गुजराती अनुवाद)	१०००
२९. श्रीयमुनाष्टकम्(संस्कृत-गुज.-हिन्दी)	२००
३०. भक्तिहंस(संस्कृत-गुज.)	१००
३१. शास्त्रार्थप्रकरणम्(गुज.)	अनुपलब्ध
श्रीभागवत-सुबोधिनी; स्कन्ध १० पूर्वार्ध, श्रीनानुलाल गांधी कृत गुजराती अनुवाद	
३२. अध्याय १-४	२००
३३. अध्याय ५-१४	३००
३४. अध्याय १५-२०	२००
३५. अध्याय २२-२८	२००
३६. अध्याय २९-३५	३००
३७. श्रीभागवत-सुबोधिनी; स्कन्ध १० उत्तरार्ध, गुजराती अनुवाद अध्याय ६४-८४	३००
३८. Shrimad Vallabhācāryaji, His Philosophy & Life, Prof. Jethalal Shah	300
३९. Doctrines of Sri Vallabhācārya, Dr. Helmuth Von Glassenapp	100
४०. Sri Vallabhācārya & His Teachings, Dr. Chimanlal Vaidya	100
४१. Ocean of Jewels, Sri Shyamdas	100

- गोपाल गोशाला
- संस्कृत माध्यमसे अध्ययन करते छात्रोंकेलिये छात्रालय

  संचालन : श्रीवल्लभाचार्य व्रजसंस्कृति विकास ट्रस्ट समिति, गोकुल
- छात्रवृत्ति
- हस्तप्रतसंग्रह - संरक्षण; पुस्तकालय
- यावत्प्राप्य साम्प्रदायिक श्लोकोंकी पादानुक्रमणिका
- पुष्टिमार्गीय वेबसाईट : http://www.pushtimarg.net/
- Digitalization of the manuscripts
- Catalogus Catalogorum of the manuscripts of Śuddhādvaita - Puṣṭibhakti - Sampradāya.
- Encyclopedic CD ROM of Śuddhādvaita Puṣti-bhakti Sampradāy comprising of entire original Sanskrit writings of Acharyas along with Vraj, Hindi, Gujarati & English literature written on the base of such writings.

PREFACE

Its a matter of great pleasure by presenting, though belatedly, the report of the seminar on the most discussed problem of philosophy : 'Causality' organised by the Trust at Vadodara, Gujarat in year 2000.

To the best of our knowledge this is perhaps the first book published on Causation, which covers comparative and critical analysis of the subject in such great detail along with live discussion from the viewpoint of almost all leading Indian philosophical systems and also some western philosophical systems advocated by philosophers like David Hume, Benedict De Spinoza, John Stuart Mill and Bertrand Russell.

Unlike our previous reports in which papers were published in the chronological order i.e. day wise and session wise, papers are set in this report in the sequence of following Vādas of Causation : Ajātivāda, Saṁghātavāda, Vivartavāda, Ārambhavāda and Pariṇāmavāda (Vikṛta & Avikṛta). Papers dealing with diverse systems or do not follow strictly to any definite system are set under the title of 'Sarvasaṁgrahavāda'.

Some papers, though very important but not befitting with the desired format and prescribed subject, are not

incorporated in this report. We wish to publish them in the coming volume of the seminar. We are thankful to Prof. Vashishtha Narayan Jha, Pune for doing English translation of the chapter related to the theory of causation from the treatise 'Prasthānaratnākara' for the participants that are not well versed in Sanskrit. Such English translation also will be published in the succeeding volume.

Two works of Ācārya Srī Puruṣottamacaraṇa i.e. Āvirbhāva-tirobhāva-vāda, one of 24 Vādas from the treatise 'Avatāra-vādāvalī', and a chapter related to the theory of causation from the treatise 'Prasthānaratnākara' have been published in this book for the reference of fresh readers.

We are indebted to Dr. B. K. Dalai, Pune and Dr. Meera Rastogi, Lakhnau for writing scholarly article for this report from the viewpoint of Jainism and Śaivism of Kāśmīr respectively in due time. Both the papers are published under the title of 'Pariśiṣṭha'. However, we feel so sorry of not being able to incorporate any article from very important philosophical schools of Mīmāṁsā.

Similar to our earlier reports, entire proceedings of the seminar had been taped for documentation. With the help of recorded tapes proceedings of the seminar were composed and dispatched to the respective participants

to ensure its legitimacy and to provide opportunity for further addition and alteration in their papers and discussions in the light of the dialogue, which was held in the course of seminar. All the addition, alteration and deletion are made in papers and discussions according to the written instruction of the very speaker.

Internal discussions, inaudible and un-understandable wordings caused by noise etc., narration which was given by the scholars at the time of presentation of their papers and unrecorded portion of the discussion while changing the sides of the cassettes could not be incorporated in the report. Such portions are indicated by '...' three dots wherever the case is. Except these cases wordings are kept as it were spoken.

Since we wish to carry on dialogue of Śuddhádvaita Puṣṭibhakti Sampradāya with other philosophical systems even after seminar, revered Goswami Sri Shyam manoharji has written postscript under the title of 'Saṁgoṣṭyuttara-lekha-nam' in which he has undertaken the job to answer questions that remained unanswered during the seminar and to clarify doubts to spell out the stand of Śuddhádvaita Puṣṭibhakti Sampradāya. Moreover, intended but unexpressed or partially expressed thoughts are also being added in the same.

We are grateful to the trustees of Shri Vallabhavidyapitha-

-Vittaleshaprabhcharana Ashram Trust, Kolhapur for making us available valuable Sanskrit books of Śuddhádvaita Puṣṭibhakti Sampradāya for the presentation of the participants of this and succeeding seminars.

Generous thanks are due to following volunteers who worked for the success of seminar without seeing day and night. Sri Jagadishbhai Katariya, Sri Janakbhai Shah, Sri Rasikbhai shah, Sri Dahrmendrsinh Jhala, Sri Niraj Shah, Sri Pankaj Gor, Sri Hitesh Gor, Sri Madhubhai Bhatiya, Sri Pravinbhai Dadhaniya, Sri Kiran Thakkar and Late Sri Shaileshbhai Shah.

In the end we express our gratitude to all the scholars for their cooperation for the success of the seminar.

On behalf of Sri Vallabhacharya Trust

Sharad Goswami

http://pushtimarg.net/

अनुक्रमणिका

विवर्तवाद

आरम्भवाद

सर्वसिद्धान्तसंग्रहवादः

परिणामवादः (१)

परिणामवादः (२)

उपसंहार

परिशिष्ट

।। अ व ता र वा दा व ल्यां ।।

षष्ठः

।। आविर्भावतिरोभाववादः ।।

(मङ्गलाचरणेन उपक्रमः)

यदाविर्भाव आनन्द(१) आविर्भवति सर्वतः ।।
तिरोभवन्ति सन्तापास् तं श्रये गोकुलेश्वरम् ।।१।।

(असत्कार्यवादिनाम् आविर्भाव-तिरोभावयोः दुर्निरूपत्वाक्षेपः)

(योग्यतायोग्यते ज्ञप्तेः बहिरन्तःप्रवेशतः ।।
भिन्नतावस्थयोर्वा स्यान्नित्यतानित्यते किमु ? ।।२।।
आविर्भावतिरोभावौ दुर्निरूपौ ततो मतौ ।।
उत्पत्तिनाशौ स्वीकार्यौ ह्यसत्कार्यावलम्बनात् ।।३।।)

❋ ननु इदम् अनुपपन्नं कार्योत्पत्तिनाशौ अनुपगच्छतां कार्याविर्भाव-तिरोभावयोरपि दुर्निरूपत्वात्, तयोः अनुभवयोग्यता-तदयोग्यतात्मकत्वेन उत्पत्तिम् अन्तरेण कार्यवर्तमानतायाः च अशक्यवचनत्वात्. अन्यथा प्रागभावदशायामपि तत्प्रत्यक्षप्रसङ्गात्. नच *प्रागभावएव प्रतिबन्धकः* इति वाच्यं, तस्य कारणत्वात्. नच *नियतावधिकत्वेन कार्यस्य कारणे सत्ता अनुमातुं शक्या* इति वाच्यं, तत्प्रागभावसत्तयैव नियतावधिकत्वसिद्धेः. किञ्च कारणे कार्यसत्तायां, पश्चाद्भावित्वेन अभिमतस्यापि कार्यस्य कारणात् पूर्वं सत्त्वेन, सिद्धत्वाद् दर्शनयोग्यत्वमात्रं वाच्यं नतु जननम्. तथासति शक्तस्य शक्यकरणाभावाद् अशक्तिप्रसक्ति. ततश्च कार्यानुत्पादस्य आकस्मिकवादस्य वा प्रसङ्गः. एवं सहजशक्त्यसिद्धौ कार्यकारणभावस्यापि

असिद्धेः 'कारणा'दिपदेषु तत्तदभिधायिकायाः पदशक्तेरपि अपायः. ततश्च लौकिकवैदिक-व्यवहारोच्छेदापत्तौ प्रयोजनस्यापि अभावे प्रसक्ते आधेयशक्तेरपि वैयर्थ्यापत्तिः च.

नच *कारणाद् बहिर्भावरूपा उत्पत्तिः अभ्युपेयतएवेति न दोषः* इति वाच्यं, यत्र एकस्मिन् फले बहूनि बीजानि तेभ्यः च अनन्तानि फलानि, तेभ्यः च तथैव बीजानि इत्येवं परम्परा, तत्र एकस्मिन् मूलभूते फले वा बीजे वा तावतां सत्त्वाद् युगपद् बहिर्भावापत्तेः क्रमासङ्गत्यापत्तेः च. नच *निमित्तान्तर-समवधानाभावात् न दोषः* इति वाच्यं, तथापि उत्पत्तेः बहिर्भावरूपत्वसिद्धौ कार्यस्य पूर्वकाले सत्त्वसिद्धिः, तत्सिद्धौ च उत्पत्तेः बहिर्भावरूपत्वसिद्धिरिति अन्योन्याश्रयेण तदुपगमस्यैव असङ्गतिः.

नापि *"*विमतः प्रवाहो अनादिः प्रवाहत्वाद्, बीजाङ्कुरप्रवाहवद्*" इति अनुमानेन अनादिसृष्टिम् उपगम्य क्रमोपपत्तिः* इति वाच्यं हेतोः साध्यसमत्वात्. अस्यैव प्रवाहरूपतायाः विचार्यत्वात्. यत्र गोधूमादिबीजनाशे वेणुगोधूमैः गोधूमानां, लुलायशृङ्गात् कदल्याः, काशाद् इक्षोः च अङ्कुरोत्पत्तिः, ततः तेभ्यो गोधूमादिभ्यो वेण्वाद्यनुत्पत्तिः तत्र आदौ पश्चात् च विच्छेदेन व्यभिचारात्. "*विमतः प्रवाहः सादिः प्रवाहत्वाद् वैणवगोधूमप्रवाहवद्*" इति हेतोः साधारणत्वात् च. नच व्यतिरेकदृष्टान्तेन निर्वाहः, क्षुद्रनदीप्रवाहादौ अनादित्वाभावेऽपि प्रवाहत्वदर्शनेन व्यतिरेकव्यभिचारात्. नच *महत्त्वेन हेतौ विशेषिते न कोऽपि दोषः* इति वाच्यं, गङ्गादृष्टान्तेन तत्रापि व्यभिचारात् पुराणादौ गङ्गोत्पत्तिस्मरणात्, शब्दस्य प्रमाणत्वात्. तस्मात् न क्रमसङ्गतिः.

अथ *उत्पत्तिः न बहिर्भावः किन्तु मृदवस्था गता पिण्डावस्था जाता, सा गता घटावस्था जाता इत्यादिप्रतीतेः तन्त्ववस्थानुपमर्देन पटावस्थादर्शनात् च अवस्थाविशेषएव सा* इति विभाव्यते, तदापि अवस्थाविशेषस्य कादाचित्कत्वाद् जन्यत्वं वाच्यमेव, तत् सुतरामेव दुर्वचम्,

उत्पत्तेः अनिरुक्तत्वात्. किञ्च अवस्थान्तरं कार्यम् इत्यपि असङ्गतं, तथा सति पुत्रोऽपि पित्रवस्थान्तरं स्यात्. तथाच पिण्डावस्थावत् पितुः नाशः स्यात्. तन्तुवद् अनाशाङ्गीकारेऽपि सर्वो व्याप्रियेत. अतो अंशएव पुत्रः. एवम् अङ्कुरादिरपि बीजांशएव नतु अवस्थान्तरम् समानन्यायात्. तथाच विभागेन बहिर्भावद्वारा हेतुत्वमात्रं बीजादौ सेत्स्यति. तावतापि न अभिमतसिद्धिः बहिर्भावरूपायाः उत्पत्तेः पूर्वमेव दूषितत्वात्. अतो वैशैषिकप्रतिपन्नः उत्पत्तिवादएव साधीयान्. अथ अस्तु या काचिद् उत्पत्तिः; तथापि, भवद्रीत्या तौ आविर्भाव-तिरोभावौ दुर्वचौ.

तथाहि — तौ नित्यौ अनित्यौ वा ? न आद्यो घटादिवस्तूपलम्भानुपलम्भयोः सातत्यप्रसङ्गात्. नच इष्टापत्तिः, तयोः विरुद्धत्वेन सहावस्थानायोगात्. ग्रहिलतया तथा अङ्गीकारे वस्त्वनिर्वाच्यत्वप्रसङ्गात्. घटाद्याविर्भावनाय तिरोभावनाय च साधने प्रवृत्तिदर्शनेन प्रत्यक्षविरोधात्. तादृग्विरुद्धधर्माश्रयभूतस्य धर्मिणो असिद्धौ तयोरपि अशक्यत्वेन शून्यवादापत्तेः च. नच *घटाद्युपलम्भानुपलम्भयोः कादाचित्कत्वं तत्तत्कारणस्तोमपरम्पराकादाचित्कत्वेन समर्थनीयम्* इति वाच्यम्, अन्ततः ईश्वरेच्छापर्यन्तं धावने तस्याअपि नित्यत्वेन तद्दोषतादवस्थ्यात्, एकतरपक्षपाते इतरोच्छेदप्रसङ्गात् च. तयोः घटादिवस्तुधर्मत्वेन धर्मिणां कादाचित्कत्वे धर्मभूतयोः तयोः नित्यत्वस्य गन्धादिवद् अशक्यवचनत्वात् च. नच *जातिवद् अदोषः* इति वाच्यं, तद्वदेव सामान्य-धर्मत्व-प्रसङ्गात्. नच इष्टापत्तिः, सर्वस्य युगपद् दृश्यत्वादृश्यत्वप्रसङ्गात्. नच ईश्वरेच्छया निर्वाहो, दत्तोत्तरत्वात्.

न द्वितीयः, कार्यान्तरवत् तयोरपि स्वकारणाद् बहिर्भावस्य स्वकारणे अन्तर्भावस्य अवश्यवाच्यत्वेन पुनः तदीययोरपि तयोः तथात्वेन अनवस्थापातात्. नच *अनादिः अनवस्था न दोषः* इति वाच्यं तथापि अनिर्वाहात्. तेषाम् अनित्यत्वेन कार्यत्वाद् आद्यक्षणसम्बन्धस्य अवश्यवाच्यत्वेन क्षणानां च उपाधिसम्बन्धाद् जायमानत्वेन तत्रापि उक्तविकल्पैः तेषां क्षणघटकतायाएव

दुर्निरूपत्वात्. तेषाञ्च स्वस्वकारणादेव बहिर्भावादेः वाच्यत्वेन कारणानां च अनुपलभ्यमानत्वेन अप्रामाणिकत्वात् च. अनादित्वस्य ''बहु स्याम्'' इत्यादिश्रुतिविरुद्धत्वात् च. अतः सत्कार्यवादम् आलम्ब्य आविर्भावतिरोभावसमर्थनं न कथमपि सुघटम् ✻ इति प्राप्ते —

(कारणगतशक्तिविशेषरूपौ तौ इति सिद्धान्तप्रतिपादनम्)

उच्यते तौ हरेः शक्ती नियताविच्छया ततः ।।
धर्माधर्मस्य संसिद्धेः कारणं च न दुर्वचम् ।।४।।

तथाहि — कारणगतौ शक्तिविशेषौ एतौ. नच *अतिरिक्तशक्तिकल्पने मानाद्यभावः* शङ्क्यः, तन्तुतुरीवेमादिभ्यः पटोत्पत्तिदर्शनात् मृद्दण्डचक्रादिभ्यः च घटोत्पत्तिदर्शनात् तत्र-तत्र तज्जननशक्तेः निश्चयात्. साच न स्वभावो, नापि स्वरूपं, तथा सति तस्य सार्वदिकत्वात् शीर्णेभ्योऽपि तन्त्वादिभ्यो पटाद्युत्पत्तिप्रसङ्गाद्, भर्जितबीजेभ्योऽपि अङ्कुरोत्पत्तिप्रसङ्गात् च, मणिसमवधानेऽपि वह्नेः तृणादिदाहप्रसङ्गात् च. अतः कालेन भर्जनेन च नाश्या, मणिसमवधानप्रतिबध्या च, काचित् स्वभावात् स्वरूपात् च अतिरिक्तैव सा अङ्गीकार्या.

(कारणे कार्यजननशक्तिरूप-सामर्थ्यविशेषानङ्गीकर्तॄणां शङ्का)

✻ ननु तन्त्वादीनाम् अविशीर्णत्वेन बीजानां च अभर्जितत्वेन रूपेणैव कार्यजननदर्शनाद् रूपभेदमात्राङ्गीकारेण निर्वाहे अतिरिक्तशक्तिकल्पनं गुरुभूतम्. एवञ्च वह्निस्थलेऽपि मणेः प्रतिबन्धकत्वेन तदभावस्य प्रतिबन्धकाभावरूपत्वात् तस्य सहकारित्वेन निर्वाहात् च ज्ञेयम्. नच *प्रतिबन्धकत्वं नाम कारणीभूताभावप्रतियोगित्वं तथा सति मण्यादेः प्रतिबन्धकत्वं तदभावस्य च करणत्वमिति कल्पनाद्वयेन गौरवम्* इति वाच्यम्, अतिरिक्तशक्तिवादेऽपि तन्नाशकतत्प्रतिबन्धकयोः तवापि आवश्यकत्वेन च तौल्यात्. वस्तुतस्तु न मण्यादीनां प्रतिबन्धकत्वं न वा तदभावस्य कारणत्वं किन्तु उत्तेजकाभावविशिष्ट-मण्यभावविशिष्ट-वह्नित्वेन वह्नेरेव कारणत्वमिति एकेनैव कार्यकारणभावेन निर्वाहात् लाघवमेवेति अतिरिक्तशक्तिकल्पना अजागलस्तन-

प्रायैव* इति चेत्.

(तत्समाधानम्)

मा एवं, गुरुशरीरकारणतावच्छेदकप्रवेशेन अत्रापि गौरवानपायात्. अवच्छेदकशरीरे मण्यभावस्य प्रतिबन्धकाभावत्वेन प्रवेशे प्रतिबन्धकस्य च पूर्वोक्तलक्षणकत्वे अत्रापि कार्यकारणभावद्वयकल्पना, प्रतिबन्धककल्पना च इति कल्पनात्रयापत्तेः. किं(? ञ्च!) सामग्रीहेतुत्वं प्रतिबन्धकत्वम् इति लक्षणकत्वेऽपि कल्पनाद्वयेन पूर्वोक्ततौल्यात्. मण्यभावत्वेन प्रवेशेतु नानाकार्यकारणभावकल्पनापत्त्या अत्यन्तमेव गौरवात्. मन्त्रौषधादिभिरपि दाहाभावदर्शनात्. यत्किञ्चिन्मणेः सद्भावे दाहदर्शनेन व्यभिचारापत्तेः च. एवम् उत्तेजकानामपि नानात्वेन तत्तत्स्वरूपेण प्रवेशे पूर्ववदेव गौरवात्. 'यत्किञ्चित्'त्वेन प्रवेशे यावत्तदभावविशिष्ट-मण्यभावविशिष्ट-वह्नेः दाहं प्रति अकारणत्वात् ततो दाहाभावप्रसक्तेः. 'यावत्'त्वेन प्रवेशे च यत्किञ्चिदुत्तेजक-विशिष्टमणिसत्त्वेऽपि दाहाभावापत्तेः. तादृशतद्विशिष्टवह्निना दाहदर्शनात् तथात्वेन वा, यावत्तदभावविशिष्ट-मण्यभावविशिष्ट-वह्नित्वेन वा कारणता इति सन्देहानपायेन कार्यकारणभावशरीरस्य तावदुत्तेजक-तदभाव-मणि-तदभाव-तत्तद्वैशिष्ट्य-ज्ञाना- धीनतया तादृशतच्छरीरज्ञानस्य दौर्घट्येन च कारणताग्रहस्यैव दुर्लभत्वात् च. अतो दाहं प्रति वह्नित्वेनैव कारणता लाघवात् सार्वजनीनत्वात् च अनिच्छतापि आदरणीया. अतो मणिप्रतिबध्या स्वभावाद्यतिरिक्ता शक्तिः काचिद् अभ्युपेयैव. एवं बीजानामपि अभर्जितत्वेनैव न कारणता दावाग्निदग्धेभ्योऽपि वेत्रबीजेभ्यः कदलीकाण्डजननस्य भामतीनिबन्धे प्रदर्शित-त्वात्. वराहशोणित-मेदःसेचित-कदल्या दाडिमफलजनकत्वस्य तरुचिकित्सा-ग्रन्थे चित्रीकरणे प्रसिद्धत्वात् च. अतः तत्रापि भर्जनादिना काचित् नाश्यते काचिद् आधीयते इति अवश्यं मन्तव्यम्.

(पूर्वपक्षे अप्रसिद्धकारणरूपकल्पनया नाम्न्येव कलहः)

वस्तुतस्तु कार्यकारणभावपक्षेऽपि प्रसिद्धरूपातिरिक्तरूपान्तरस्य उत्पत्त्या-

दिशालिनो अवश्यकल्पनीयतया कार्यकारणभावशरीरस्य तावत् नाम्न्येव कलहः पर्यवस्यति, नतु स्वरूपे इति मुधैव अयम् आग्रहः इति दिक्.

(ईश्वरेच्छायाः नियामकत्वविचारः)

अतो बीजादिपरिणामस्थलेऽपि सैव मन्तव्या. नच उक्तदूषणग्रासः, उक्तरीत्या सिद्धायाअपि तस्याः भगवदिच्छया नियतत्वात्. नच तस्याअपि नित्यत्वात् तद्दोषतादवस्थ्यम् *"इदम् अस्मिन् काले, अस्मिन् देशे, एवम्, अस्माद्, बहिर्भवतु. इदञ्च अस्मिन् अन्तर्भवतु"* इति तदाकारस्य फलबलेन कल्प्यत्वात्.

(समानन्यायेन असत्कार्यवादेऽपि ईश्वरेच्छायाः कुतो न नियामकत्वम्? इति शङ्कानिरासः)

ननु एवं सति ईश्वरेच्छया वस्तूत्पत्तिरेव अङ्गीक्रियताम् इति चेत्, मा एवम्, असत्कार्यवादे उत्पत्तेः अशक्यवचनत्वात्.

तथाहि—उत्पत्तिः नाम प्रागभावो वा धर्मान्तरं वा? न आद्यः तस्य अजन्यस्य कार्यप्राक्कालवर्तित्वेन इदानीं घटोत्पत्तिः भविष्यतीति प्रतीत्यभिलापयोः बाधप्रसङ्गात्. न अन्त्यः, तस्य एकनिष्ठत्वे कार्यानुत्पाददशायां कार्यस्य असत्त्वात् कारणादिनिष्ठत्वमेव तस्य वाच्यं, तथा सति तद्विषयिणी 'उत्पद्यते' इति प्रतीतिः स्यात्. द्विनिष्ठत्वेऽपि *"संयुक्तौ इमौ"* इतिवद् *"उत्पद्येते इमौ"* इति प्रतीतिः स्यात्. आद्यक्षणे घटादिरूपप्रतियोग्यभावेन संयोगाभावप्रतीतिवद् *'उत्पद्यते'* इति प्रतीतिः च न स्यात्. नच * *"'दश दिनानि अतीयुः'—'षड्भिः अहोभिः गन्ता'"* इत्यादौ भूतभव्यदिवसेषु असत्स्वपि संख्यारूपो धर्मो यथा उपेयते तथा उत्पत्तिरपि अनुत्पन्नघटाद्याधारा अभ्युपेया * इति वाच्यं, तेषां दिनानामपि कालचक्रे सूर्यपरिस्पन्दवशेन तत्तद्-वत्सरर्तु-गततया पुनः-पुनः परिवर्तमानानां सतामेव संस्कारादिना उपनये तत्र अपेक्षाबुद्ध्या संख्याकल्पनस्य शक्यत्वेऽपि, उत्पत्तेः अकाल्पनिकत्वेन

अत्र तथा वक्तुम् अशक्यत्वात्. अथ *अपेक्षाबुद्ध्या तत्र संख्या जन्यतएव न कल्प्यते* इति चेत्, न, समवायिनं विना केवलनिमित्तेन कार्यजननस्य क्वापि असिद्धत्वेन, अत्र तथा वक्तुम् अशक्यत्वात्.

(निरुपादानककार्योत्पत्तिनिरासः)

नच *चिन्तामण्यादौ निरूपादानक-दधि-वसन-सुवर्णादि-जननस्य दृष्टत्वात् न दोषः* इति वाच्यम्, अविक्रियमाणानां तेषामेव उपादानत्वाद्, योगिवत् सामर्थ्यविशेषेण दध्यादि-जनकभूत-भेदाकर्षणस्य तत्र शक्यवचनत्वात् च. अनुपादानकसृष्ट्यङ्गीकारे **''सर्वस्य समवाय्यसमवायिनिमित्तजन्यत्वम्''** इति वैशेषिकादिसिद्धान्तहानेः च.

(उत्पत्तेरपि उत्पत्तेः अवश्यस्वीकर्तव्यत्वेन उत्पत्त्यनुपपत्तिः इति निरूपणम्)

किञ्च संख्यायाइव उत्पत्तेरपि जन्यत्वात् तस्याअपि उत्पत्तिः स्वीकार्या. तथा सति निष्प्रमाणिका अनवस्थापत्तिः तत्तत्कारणादिकल्पनागौरवग्रासः च. नच * *''उत्पत्तिः जाता''* इत्यादि प्रत्ययानुरोधाद् उत्पत्तेः उत्पत्तिम् अङ्गीकृत्य विशेषाणां स्वतो व्यावर्तकत्ववत् सा स्वतएव * इति वाच्यम्, आत्माश्रयापत्तेः, विशेषाणामपि उपगमातिरिक्त-प्रमाणरहितत्वेन दृष्टान्ताभावात् च. नच *वर्तमानप्रागभावप्रतियोगित्वमेव सा* इति वाच्यं, तस्य पूर्ववादएव दूषितत्वात्, कारणावस्थाविशेषेणैव निर्वाहात्. प्रतियोगित्वस्य स्वरूपसम्बन्धविशेषत्वेन स्वरूपद्वयात्मकत्वाद् घटस्वरूपस्य तदानीम् अभावेन तस्यापि वक्तुम् अशक्यत्वात्. नच *भाविनीं सत्ताम् आदाय तत्र प्रतियोगित्वं* शक्यवचनं, धर्मिणो असत्त्वेन भाविसत्तायाः निश्चयाभावेन तथा वक्तुम् अशक्यत्वात्. नापि *आद्यक्षणसम्बन्धः सा* इति वाच्यं, प्रतियोगिसत्तां विना क्षणसम्बन्धस्य अशक्यवचनत्वात्, तस्यापि आद्यक्षणसम्बन्धएव 'उत्पत्ति'पदार्थइति ज्ञप्तौ आत्माश्रयात् च. नच *ईश्वरेच्छया असदेव उत्पद्यते* इति वाच्यं, मानाभावात्, मायिकत्वापातात् च, *''घटो भवति''* इति प्रयोगानुपपत्तेः च, प्रथमान्तविशेष्यक-शाब्दबोधस्य तदभिमतत्वात्. क्रियाश्रयत्वस्य च कर्तृत्वाद्

भवनक्रियाश्रये घटएव आख्याताभिहिते लडर्थस्य कालस्य समानपदोपात्तत्वेन अन्वयात् तदानीं घटानङ्गीकारे तस्य अशक्यवचनत्वात्. नच * व्यापारस्यापि समानपदोपात्तत्वेन कालान्वयस्य तत्र शक्यवचनत्वात् न प्रयोगानुपपत्तिः * इति वाच्यम्, एवमपि आश्रयवर्तमानत्वम् अन्तरेण व्यापारवर्तमानतायाः अनुपपद्यमानत्वाद् घटादिसत्तायाः अर्थादेव सिद्धेः. पदान्तरोपात्त-फलान्वय-पक्षेऽपि सत्तारूपस्य उत्पत्तिरूपस्य वा यस्य-कस्यापि फलस्य धर्मत्वेन धर्मिणं विना असिद्ध्या धर्मिणोऽपि सत्तायाः अर्थादेव सिद्धेः. नच * कालस्य कर्तरि अन्वये उच्यमाने उत्पत्त्यनन्तरमपि कालान्वितस्य कर्तुः घटस्य सत्त्वाद् ''*उत्पद्यते घटः*'' इति प्रयोगापत्तिः * इति वाच्यं, व्यापारादिद्वारैव अन्वयाङ्गीकाराद् व्यापारादितिरोभावाद् द्वाराभावेन कालान्वयाभावात् तादृशप्रयोगाभावस्य अनायासेन सिद्धेः.

(सिद्धान्तसंग्रहकारिकाः)

तस्माद् असत उत्पत्तिर् न युक्तिम् अधिरोहति ।।
अतो धर्मी पूर्वसिद्धः सर्वथैवाभ्युपेयताम् ।।५।।
तथा '*नष्टो घट*' इति व्यवहारस्य सिद्धये ।।
तदाप्युपेयस् तेनायं धर्मी सिद्धः सनातनः ।।६।।
एवञ्च धर्मिनित्यत्वे ब्रह्मतादात्म्यम् अस्य च ।।
बोध्यं ''पुरुषएवेदं''-''स वै सर्वमिदं जगत्'' ।।७।।
''इदं सर्वं यदयमात्मे''त्यादि श्रुतिदर्शनात् ।।
तथा सति ''स भूतं स भव्यम्'' एतच्छ्रुतेर् बलात् ।।८।।
तादृशव्यवहारेऽपि न क्षतिस्तस्य काचन ।।
शक्तिस्तु सिद्धा प्राक् तेन शक्ताद् हेतोर्बहिः स्थितिः ।।९।।
आविर्भावस्तिरोभावस् तस्मिन्नेव स्थितिर्मता ।।
अयं '''जनी' प्रादुर्भावे'' '''णश'चादर्शने'' इति ।।१०।।
धात्वर्थदर्शनाद् अर्थः पुष्टस्तेनात्र कार्यता ।।
कारणत्वं च सुघटं तत्प्रकारोऽधुनोच्यते ।।११।।

तथाहि "**परा अस्य शक्तिः विविधैव श्रूयते**" (श्वेता.उप.६।८) इति श्रुतेः "**मयूराः चित्रिता येन शुकाश्च हरितीकृताः. हंसाश्च श्वेतगरुतः स मे विष्णुः प्रसीदतु**" (   ) इति वाक्यात् च पूर्वोक्ताअपि शक्तयो भगवतएव. भगवतैवच विभज्य *प्रजायेय* इति इच्छया तत्र-तत्र रूपे स्थापिताः.

(भगवच्छक्तिरूपयोः तयोः रूपविवेचनम्)

किञ्च आविर्भावतिरोभावावपि भगवतः शक्ती "**आविर्भावतिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिणः**" (   ) इति वाक्यात्. 'आविर्भाव'-'तिरोभाव'शब्दौच करणव्युत्पन्नौ भावव्युत्पन्नौ च. तत्र आद्ये पक्षे "'आविः'=प्रकटं भावयति", उपादानान्तःस्थं कार्यरूपं बहिः प्रकटं करोति या निमित्तगता उपादानगता च शक्तिः सा 'आविर्भाव'शब्दवाच्या. एवं "'तिरो'=अप्रकटं भावयति" बहिष्ठं कार्यं उपादानान्तः स्थापयति या शक्तिः नाशकगता सा 'तिरोभाव'शब्दवाच्या. द्वितीयपक्षे आविर्भवनम्= आविर्भावः, तिरोभवनं=तिरोभावः. तत् च अस्मिन सृष्टिकालात्मके स्थूलोपाधौ तदवयवात्मक-तत्तत्कालोपाधि-क्रमिके "*तस्य-तस्य तथा-तथा तत्तदुपलम्भो भवतु*" इति तदा तत्र तस्य तथा "*तत् मा भवतु*" इति इच्छाविषयत्वम् इति फलति. तदपि त्रिविधं तद् उक्तम्(पा.भे.२९)-

अनित्ये जननं नित्ये परिच्छिन्ने समागमः॥
नित्यापरिच्छिन्नतनौ प्राकट्यं चेति सा त्रिधा॥१३॥

अर्थस्तु : अनित्ये उत्पत्तिनाशरूपम्. तद् उपपादितम्. नच उत्पन्ने बहिर्भूतप्रतीत्यभावः शङ्क्यो, अङ्कुरादौ तथा प्रत्ययात्, न्यायसामान्येन अन्यत्रापि शक्यवचनत्वात् च. **नित्ये परिच्छिन्ने** जीवादौ गमागमरूपम्. **नित्यापरिच्छिन्ने** भगवति प्राकट्याप्राकट्यरूपम्. तेषां सर्वेषां स्वरूपभेदेऽपि अनया दिशा 'आविर्भाव'-'तिरोभाव'पदाभ्यां संग्रहः.

एवञ्च यन्निष्ठाविर्भाव-शक्तिरूपाद् धर्माद् यस्य आविर्भवनरूपधर्मसिद्धिः तस्य तत् कारणम् इति उच्यते. यन्निष्ठतिरोभाव-शक्तिरूप-धर्माद् यस्य तिरोभवनरूपधर्मसिद्धिः तस्य तत् नाशकम् इति उच्यते. एतेनैव कार्यं नाश्यं च व्याख्यातम्. तथैव उक्तरीतिकान्तर्भावबहिर्भावाख्य- नाशोत्पत्तिशालित्वमेव अनित्यत्वम् इत्यपि. अनेनैव न्यायेन आविर्भावतिरोभावयोरपि अनित्यत्वं, सदातनत्वं भगवद्रूपत्वं च अवसेयम्. इच्छायाः च नियामकत्वात् न तयोः उत्पत्त्याद्यर्थं कारणान्तरादेः अपेक्षा. कालस्यापि तन्नियतत्वाद् यथायोग्यमेव विशेषणत्वम् इति. यत्परिस्पन्दावच्छिन्ने काले उत्पत्तिः नाशः च, तस्य परिस्पन्दान्तरेण तिरोभावे तद्विशिष्टयोः उत्पत्तिनाशयोरपि तिरोभावाद् उत्पन्ने नष्टे च घटे न 'उत्पद्यते'-'नश्यति' इति प्रयोगापत्तिः

(षडविधभावविकारेषु आविर्भावतिरोभावप्रक्रियायाः संगतिः)

एवं ब्रह्मवादे :—

(१)वृद्धिरपि कृशत्वतिरोभावसहितस्थूलत्वप्रादुर्भावः.

(२)अपक्षयः तद्विपरीतः.

(३)विपरिणामोऽपि पूर्वरूपरसादितिरोभावसहकृतो रूपरसान्तरादिप्रादुर्भावएव.

(४)सत्तातु नैसर्गिक्येव.

इति ब्रह्मोपादानकसृष्टिव्यवस्था.

(शिष्टासु चतसृषु सृष्टिषु एतन्निगमनम्)

मुख्यायाः लीलासृष्टेस्तु नित्यत्वेन अभिन्नत्वात् प्राकट्याप्राकट्याभ्यां लीलासम्पत्तिः.

तृतीयस्याः ब्रह्मविवर्तभूतायाः प्राकृतत्वेन विकारित्वात् प्रथमसमयसंसर्गी भावविकारः उत्पत्तिः चरमसमयसंसर्गी भावविकारो नाशः. अस्त्यादयोऽपि तथा, तादृश्येव तत्र इच्छेति.

चतुर्थ्यान्तु ख्यातिरूपाः सर्वे (पदार्थाः!) इति न काचिद् अनुपपत्तिः.

इति श्रीवल्लभाचार्यवाणीसूचितया दिशा ।।
आविर्भावतिरोभावप्रपञ्चोऽयं विचारितः ।।१४।।

इति श्रीवल्लभाचार्य-चरणपराग-प्रभावाधिगत-सर्वसिद्धेः
श्रीपीताम्बरसुतस्य पुरुषोत्तमस्य कृतौ षष्ठः
आविर्भावतिरोभाववादः सम्पूर्णः

॥ प्रमाकरणस्वरूपनिरूपको कल्लोलः ॥

('प्रस्थानरत्नाकर' ग्रन्थान्तर्गत)

❋ करणकारणसामान्यस्वरूपनिरूपकः आद्यः तरङ्गः ❋

इदानीं करणं तस्याः वक्तुं करणमुच्यते॥[टि.१]

तत्र तावद् "व्यापारवद् असाधारणं कारणं करणम्". कारणत्वञ्च आविर्भावकशक्त्याधारत्वम्. उपादानस्थं कार्यं या व्यवहारगोचरं करोति सा शक्तिः आविर्भाविका. आविर्भावश्च व्यवहारयोग्यत्वं, तिरोभावश्च तदयोग्यत्वम्. ते द्वे यद्यपि भगवतः शक्ती "आविर्भावतिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिणः" ( ) इति "मयूराश्चित्रिता येन" ( ) इति च वाक्याद् आविर्भावयतीति 'आविर्भावः' इति अर्थात्, तथापि भगवता विभज्य तत्र-तत्र स्थापितइति तस्य-तस्य तत्तदाविर्भावकत्वात् तत्तच्छक्तित्वम् उच्यते. तथात्वञ्च एकादशस्कन्धे उक्तम् "अब्जयोनि"म् उपक्रम्य "विशिलष्टशक्तिर्बहुधेव भाति बीजानि योनिं प्रतिपद्य यद्वद्" (भाग.पुरा.११।१२।२०) इति कथनात्. एवञ्च व्यवहारे यत्र यदाविर्भाविका शक्तिः तत् तस्य कारणं, यस्य च यतो व्यवहारयोग्यत्वं तत् तस्य कार्यम्. इदञ्च यथा तथा आविर्भावतिरोभाववादे प्रपञ्चितम् अस्माभिः. एतेनैव कुलालपितुरपि न कारणता इति सिद्धं, फलोपधानाभावात्.

यत्तु "अनन्यथासिद्ध-नियतपूर्ववर्तित्वं कारणत्वम्" आहुः[टि.२] तत् न, पूर्ववर्तित्वस्य कार्यसापेक्षत्वात् कार्यस्य च नियतपश्चाद्भावित्वाद् अन्योन्याश्रयग्रासाद्. अनन्यथासिद्धत्वस्य अन्यथासिद्धभिन्नत्वेन, अन्यथासिद्धेः च अन्यत्र गृहीतकारणताकत्वरूपत्वेन, तत्रापि अस्यैव कारणलक्षणस्य वक्तव्यत्वाद् आत्माश्रयापत्तेश्च. नापि 'कारणं-कारणम्' इति अनुगताकार-

१."विचारयितुमुद्यमः" इत्यस्मिन् स्थाने "वक्तुं करणमुच्यते" इति अ आशोधनिका. तेन प्रमायाः करणं वक्तुं करणसामान्यस्वरूपम् उच्यते इति अर्थः (श्या). २.नैयायिकाः (क).

प्रतीति-साक्षिक-जाति-विशेषः तद्, अभावेऽपि तस्य अङ्गीकारेण जातेरेव अशक्यवचनत्वाद्. अखण्डोपाधित्वन्तु अगतिकगतिः. नापि कार्यानुकृतान्वयव्य-तिरेकित्वं तत्, मूलकारणे आकाशादो च अव्याप्तेः. तत्तन्मते तस्य-तस्य नित्यविभुत्वेन कालतः देशतः च अव्यतिरेकात्. नच *यत् कारणत्वेन विद्वद्भिः व्यवह्रियते तद् आदाय लक्षणसङ्गतिः* इति वाच्यं, तथापि उक्तदोषानपायात्. तस्माद् उक्तमेव कारणलक्षणम्.

कारणे (१)उपादानापरपर्याय-समवायि-(२)निमित्त-भेदात् द्वैविध्यम् :

तच्च कारणं द्विविधं : (१)समवायि- (२)निमित्त-भेदात्.

(१)तत्र तादात्म्यसम्बन्धेन यदाश्रयं कार्यं भवति तत् समवायिकारणम्. समवायश्च तादात्म्यस्यैव नामान्तरम्.

वैशेषिकास्तु *अयुतसिद्धानाम् आधाराधेयभूतानाम् 'इह' प्रत्ययहेतुः सम्बन्धः समवायः. यथा "इह तन्तुषु पटः" "इह पटे शुक्लत्वम्" "इह गवि गोत्वम्" इति कार्य-कारणयोः गुण-गुणिनोः सामान्य-विशेषयोः[टि.१] सच सर्वेषाम् एको नित्यो व्यापकः च* इति **आहुः**.

तद् **अन्ये** ❃ **न क्षमन्ते**—

तत्र **पार्थसारथिमिश्राः** *"इयं गौः" इति प्रत्ययात् "इह गोत्वम् अस्ति" इति प्रत्ययाभावात् च न पूर्वोक्तलक्षणः समवायः किन्तु येन सम्बन्धेन आधेयम् आधारे स्वानुरूपां बुद्धिम् आधत्ते, स्वाकारेण बोधयति इति यावत्, स सम्बन्धः समवायः* इति **आहुः**.

तत् चिन्त्यं, गुण-गुणिनोः क्रिया-क्रियावतोः यः सम्बन्धः तस्य असमवायत्वापत्तेः, गुण-क्रियाभ्यां स्वाकारेण गुण-क्रिया-वतोः अबोधनात्[टि.२].

---

१. जातिव्यक्त्योः इति अर्थः[अ आ]. २. तथाच विकल्पद्वयेऽपि अव्याप्तिदोषाद् व्यापकत्वैकत्वप्रतिज्ञाभङ्गः इति अर्थः[अ आ].

अथ "अयुतसिद्धयोः यः सम्बन्धः स समवायः, अयुतसिद्धौ च तौ ययोः द्वयोः अनश्यद् एकम् अपराश्रितमेव अवतिष्ठते" इति, तदपि जघन्यं, तथा सति प्रलये जातिस्थितिः काले वक्तुम् अशक्या स्यात्, कालसमवेत-बुद्ध्यापादकत्वात्. नच *तत्र जातिः स्वरूपेण कालिकेन वा सम्बन्धेन तिष्ठति* इति वाच्यं, मानाभावाद्[टि.१] ❀ आहुः[टि.२].

श्रीहर्षमिश्रास्तु *अपराश्रितत्वं नाम अपरसम्बन्धित्वम्. तत्र को असौ सम्बन्धः, संयोगः समवायो वा? न आद्यः, समवायापलापप्रसङ्गात्. न द्वितीयो, अपराश्रितत्वस्य समवायघटितत्वेन समवायिनिरूपणे आत्माश्रय[टि.३] प्रसङ्गाद्* आहुः.

वस्तुतस्तु कार्यमात्रस्य प्रलये नाशं वदद्भिः वैशेषिकैः तादृश-गुण-क्रिया-प्रतियोगिकस्य तादृश-व्यक्त्यनुयोगिकस्य च समवायस्य प्रतियोग्यादिनाशात् प्रमातृणां बाह्यकरणनाशात् च प्रतीत्यभावेन कालिकादिसम्बन्धेन कालादौ सत्तामपि उपपादयितुम् अशक्नुवद्भिः स्वमुखेनैव प्रतिज्ञा भज्यते[टि.४] इति ज्ञेयम्.

ब्रह्मसूत्रानुसारिणस्तु *यथा अयुतसिद्धयोः आधेयाधारयोः विशेषणविशेष्यभावोपपत्तये समवायो अङ्गीक्रियते तथा समवायस्यापि आधेयत्वेन विशेषणत्वात् तदर्थं सम्बन्धान्तरस्य समवायान्तरस्य वा अपेक्षायां तदनवस्थापत्तिः नित्यत्वहानिः अनित्यता[टि.५] च स्यात्. अनपेक्षायां समवायस्य असम्बद्धत्वप्रसङ्गः तथा सति असम्बद्धः कथं सम्बन्धिनौ सम्बन्धयेत्! स्वतएव स्वस्थितिनियमने तेनैव न्यायेन आधेयान्तरस्यापि स्थितिसिद्धौ समवायस्यैव असिद्धिः. नच *तस्य सम्बन्धत्वात् स्वस्थितिनियामकत्वं सम्बन्धिनान्तु न तथा इत्यतो न दोषः* इति वाच्यं, संयोगस्यापि सम्बन्धत्वेन एतत्साम्यात् तस्यापि

---

१. तथाच अस्मिन् विकल्पे नित्यत्वप्रतिज्ञायाः असिद्धिः इति अर्थः (अ). २. के एवम् आहु; इति कर्तृस्पष्टता न भवति (ग्या). ३. तथाच अनिर्वाच्यत्वाद् असिद्धिः इति अर्थः (अ आ). ४. तथाच वदद्व्याघातात् नित्यत्वप्रतिज्ञाभङ्गः इति अर्थः (अ आ). ५. तथाच असिद्धिः साधारोत्पत्तिनाशकृतम् उत्पत्तिशालित्वं नाशशालित्वं च इति अर्थः (अ आ).

असमवेतत्वापत्तेः. नच * तस्य गुणत्वात् तत्र अस्ति सम्बन्धान्तराकाङ्क्षा * इति वाच्यं, गुणपरिभाषायाः त्वत्तन्त्रमात्रशरणत्वेन इतरेषाम् अनादरणीयत्वाद् * इति आहुः.

अत्रैव अन्येतु * "अयुतसिद्धयोः सम्बन्धः समवायः" इति वदता अयुतसिद्धत्वमेव पूर्वं साधनीयं, तत्तु कार्याभावे निरूपयितुमेव अशक्यम्, असत्कार्यवादे असतः कार्यस्य पश्चात् सत्ताङ्गीकारात्. तथा सति अपृथक्सिद्धत्वरूपस्य अयुतसिद्धत्वस्यैव पूर्वम् असिद्ध्या तदुपपाद्यस्य समवायस्यापि असिद्धिः. तस्य पूर्वम् उपगमे असत्कार्यवादभङ्गप्रसङ्गः. अथ उत्पत्तिरेव समवायः इति चेत्, तर्हि उत्पत्तेः अनित्यत्वात् समवायनित्यत्वहानिः, नित्यत्वेच कार्यनित्यत्वप्रसङ्गात् कारणव्यापारानर्थक्यम्. तस्मात् तादात्म्यलक्षण-एव कार्यकारणयोः सम्बन्धो, न समवायः * इति आहुः.

यत्तु "गुणक्रियादिविशिष्टबुद्धिः [टि.१] विशेषणविशेष्यसम्बन्धवि-षया, विशिष्टबुद्धित्वाद् दण्डपुरुषविशिष्टबुद्धिवद्" इति अनुमानेन संयोगादिबा-धात्, समवायं साधयन्ति, तदपि एतेनैव परास्तं, सिद्धसाधनत्वाद् अर्थान्तरत्वात् च. नच लाघवबलात् तत्सिद्धिः, पदार्थान्तरत्वेन प्रतिपाद्यमानस्य तस्यैव गुरुत्वात् प्रतिपत्तिसौकर्याभावात् च. अतो न समवायः तादात्म्यातिरिक्तः.

तादात्म्यञ्च भेदसहिष्णुरभेदएव. भेदसहिष्णुताच "बहुस्यां प्रजायेय" (छान्दो.उप.६।२।३-तैत्ति.उप.२।६) इति इच्छायां तद्व्यापारभूत-शक्ति-विभागेनेति न अत्र [टि.२] पूर्वोक्त-दोष-सञ्चारः, श्रुतिशरणत्वात् कल्पनायाः.

यद्वा "यत्र येन यतो यस्य यस्मै यद् यद् यथा यदा स्यादिदं भगवान् साक्षात् प्रधानपुरुषेश्वरः" (भाग.पुरा.१०।८५।४) इति दशमस्कन्धीयवाक्ये 'यथा' पदोक्तप्रकारमध्ये तस्यापि निवेशयितुं शक्यत्वात्, सत्कार्यवादे कार्यस्य प्रलयेऽपि सत्त्वेन सम्बन्धिद्वयसत्त्वात् च नित्यसम्बन्धरूपस्य समवायस्य

१. 'आदि'पदेन सामान्यस्यापि संग्रहः [क]. २. सत्कार्यवादाङ्गीकारेऽपि कारणेन कार्यस्य व्यवहारयोग्यतासम्पादनात् न तद्व्यापारानर्थक्यमिति अतिरेकाभावात् च न गौरवम् इति अर्थः [अ].

अतिरिक्तत्वाङ्गीकारेऽपि अदोषः [टि.१]. नच सूत्र(ब्र.सू.२।२।१२-१३)विरोधः, तत्र वैशेषिकादिप्रतिपन्नस्यैव दूषणेन अविरोधात्.

एवञ्च अस्मिन् मते रूपादीन् प्रति न घटादिद्रव्यस्य कारणता, प्रमाणाभावात् किन्तु समानकालीनत्वमेव दृष्टानुरोधाद् बोध्यम्.

यत्तु *पूर्ववर्तित्वं कारणलक्षणं स्वीकृत्य रूपादीन् प्रति द्रव्यस्य कारणत्वाय प्रथमे क्षणे घटादेः निर्गुणत्वं स्वीकुर्वन्ति*, तद् असङ्गतम्.

तथाहि : प्रथमे क्षणे किं कपालादिगुणाः (१)नश्यन्ति उत (२)तिष्ठन्ति ?

(१)न आद्यः, कारणगुणानां नष्टत्वे कार्यगुणानारम्भापत्तेः, क्लृप्त-पाकादिरूप-नाशक-सामग्र्यभावे तन्नाशस्यापि अशक्यवचनत्वात् , पीततन्तुभिः श्वेतपटापत्तेः च पीतस्यैव भवने नियामकाभावात्. नच *अदृष्टमेव तथा इति वाच्यं, तेनैव निर्वाहे कारणरूपस्य कारणताभङ्गात् , नीरूपादपि सरूपोत्पत्त्यापत्तेः च.

(२)न द्वितीयः, सत्सु तेषु कार्यगतगुणानारम्भे हेत्वभावाद् इति दिक्. प्रथमे क्षणे परमसूक्ष्मो घटः उत्पद्यते इत्यपि असङ्गतम्.

अत्र **सांख्याः** *प्रथमक्षणे घटः, (१)परमाणुः वा, (२)महान् वा, (३)उभयविलक्षणो वा ? न आद्यः, निरवयवत्वापत्तेः. न द्वितीयो, गुण-गुणिनोः एककालोत्पत्तिप्रसङ्गात् , ''परमसूक्ष्मो घटः'' इति प्रतिज्ञाविरोधात् च; अनेककपालेषु समेवतो घटः परमसूक्ष्मः इति अहृदयंगमश्च. न तृतीयो, अप्रसिद्धेः. नच *गुणगुणिनोः जन्यजनकत्वानुरोधेन एवं कल्पना* इति वाच्यं, समानकालोत्पत्तिवादिनं प्रति जन्यजनकभावस्य वक्तुम् अशक्यत्वात्.

१. ''समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः (ब्र.सू.२।२।१३) इति सूत्रविरोधः. अत्र ''उभयथापि न कर्मातस्तदभावः'' (ब्र.सू.२।२।१२) इति पूर्वसूत्रात् 'तदभावः' इति अनुवर्तते. सच 'च'कारान्तेन सम्बध्यते [आ].

नच * समानसामग्रीकत्वेन कार्यकारणयोः अभेदापत्तिः * इति वाच्यं, तन्तुरूपादेः पटाजनकतया रूपजनकत्वेन सामग्रीभेदात्. नच *एतस्मिन् मते किं समवायिकारणम्! * इति वाच्यं, पटएव. नच *कारणत्वाभावे कथं समवायिकारणत्वम् * इति वाच्यं, स्याद् एवं, यदि समवायिकारणत्वं कारणताविशेषः स्यात्. नच एवं किन्तु कार्यसमवायित्वमेव * इति आहुः.

तथाच एतन्मते कारणैकविध्यमेव, समवायश्च स्वरूपसम्बन्धविशेषएव, कार्यञ्च अवस्थाविशेषएव इति.

सिद्धान्तेतु पूर्वोक्तेच्छया लोकेऽपि कारणत्वं समवायिनः निर्बाधम्, आविर्भावकशक्त्याधारत्वस्य कारणलक्षणस्य तत्रापि अन्वयव्यतिरेकसिद्धत्वात्, पुत्रादौ जन्यत्वस्य शास्त्रसिद्धत्वात् च इति. उपादानन्तु समवायिनएव अवस्थाविशेषः, परिच्छिन्नस्य कर्तृक्रियया व्याप्तस्यैव मृत्पिण्डसूत्रादिरूपस्य पृथिव्यंशस्यैव घटपटाद्युपादानत्वदर्शनात्. अन्यथा पृथिवीत्वाविशेषात् पिण्डादिरूपताभावेऽपि घटादिः उत्पद्येत. अतएव[टि.१] भगवान् अविकृतएव जगतः एकांशेन समवायी. सएव पुनः, क्वचित् कालरूपं क्वचित् प्रकृतिरूपं, स्वांशम् उपादानं करोति इति "प्रकृतिर्ह्यस्योपादानमाधारः पुरुषः परः सतोऽभिव्यञ्जकः कालो ब्रह्म तत्त्रितयं त्वहम्" (भाग.पुरा.११।२४।१९) इति, "गुणव्यतिकराकारो[टि.२] निर्विशेषोऽप्रतिष्ठितः पुरुषस्तदुपादानमात्मानं लीलयाऽसृजत्, विश्वं वै ब्रह्म तन्मात्रं संस्थितं विष्णुमायया, ईश्वरेण परिच्छिन्नं कालेनाव्यक्तमूर्त्तिना" (भाग.पुरा.३।१०।११-१२) इत्यादिवाक्याद् अवसीयते. तच्च लोकेऽपि एकस्य एकमेव नतु अनेकम्. अन्यथा कारणगुणानां कार्यगुणोत्पादकत्वनियमात् कार्यस्य अनेकत्वापत्तेः. शरीरादिष्वपि भूतसमुदायस्य एकस्यैव हेतुत्वं जन्यद्रव्यत्वावच्छिन्नं प्रति तद्-योग्यावयव-स्थूलांशत्वेनैव अनुगता कारणता, नतु स्पर्शवत्त्वेन. आकाशे व्यभिचारात् आकाशाद् वायूत्पत्तेः श्रौतत्वात्. नच निमित्तत्वं, पुराणोपबृंहणविरोधात्. अतएव न आरम्भवादोऽपि. इदञ्च यथा तथा प्रपञ्चभेदवादे व्युत्पादितम् अस्माभिः.

---

१. परिच्छिन्नत्वाद्यभावादेव इति अर्थः (अ आ). २. परस्परं मेलनमेव आकारो यस्य (अ).

तत्र क.उपादानकारणस्य द्वैविध्यम् :

उपादानञ्च द्विविधं : (क)परिणाम्युपादानं (का)विवर्तोपादानं च. तत्र आद्यं (क)स्वसमानसत्ताक-कार्याकारेण आविर्भवति. परिणामश्च उपादानसमसत्ताको अन्यथाभावः.

सो द्विविधो : (क/१)अविकृतो (क/२)विकृतः च. तत्र आद्यो (क/१)यथा सुवर्णस्य कटककुण्डलादिः. द्वितीयो (क/२)यथा मृदो [टि.१] घटशरावोदञ्चनादिः, यथा च मनसो(? बुद्धेः !) वृत्तिरूपं ज्ञानम्.

(का)उपादानविषमसत्ताको अन्यथाभावो विवर्तः. सतु एकविधएव यथा रजतादिरूपेण बुद्धेः ख्यानम्. [टि.२]

ख.तत्र निमित्तकारणस्य स्वरूपम् :

(ख)समवायिकारणभिन्नं यत् कारणं तत् निमित्तकारणं; यथा, घटस्य कुलाल-चक्र-चीवर-दण्डादिकं, तुरीवेमादिकं पटस्य, विषयेन्द्रियव्यापाराः ज्ञानस्य.

पुनरपि प्रकारान्तरेण कारणताद्वैविध्यनिरूपणम् :

कारणताच द्विविधा : (१)एका दण्डचक्रादिन्यायेन सामग्रीकारणता

---

१. पाकसम्वन्धतया विकारित्वम् इति [आ] अथवा दुग्धद्राक्षादेः दधिमद्यादिभावः [श्या]. २. इदम् अत्र अवधेयं भवति : निश्चयाकारिकायाः हि बुद्धिवृत्तेः यथा स्वपरिणाम्युपादानभूतबुद्धिसमसत्ताकत्वं तथैव भ्रमाकारिकायामपि वृत्तौ सम्भवति नवा? न चेद् 'बुद्धिवृत्तित्वो'क्तिः निरर्थिका. सम्भवति चेत्, तदा बुद्धेः परिणाम्युपादानत्वं व्यामोहकमायायाः च निमित्तत्वम्; उत, तादृङ्मायायाः परिणाम्युपादानत्वं बुद्धेस्तु मायिकारोपविवर्तोपादनमात्रत्वमेव? आद्ये पारमार्थिकबुद्धिपरिणामत्वेन भ्रमवृत्तेः तद्विषमसत्ताकान्यथाभावानुपपत्तिः. द्वितीये बुद्धिरूपविवर्तोपादाने आरोपितायाः मायिकपरिणामरूपायाः च भ्रमवृत्तेः, व्यामोहकमायायाअपि पारमार्थिकत्वेनैव, तथाभावानुपपत्तिः तदवस्थैव. शुक्ति-तद्देश-तत्कालेषु तदन्यरजतावभासिकायाः बुद्धिवृत्तेः बाधज्ञानोत्तरकालिकं शुक्त्यादिनिरूपितप्रातिभासिकासत्त्वमपि न विषमसत्तेति वक्तुं शक्यं किन्तु प्रतीयमानारोपस्य बाधज्ञानोत्तरं प्रतिभासिकासत्त्वमेव तदिति न तेनापि विषमसत्ताकत्वलक्षणसङ्गतिः. सर्वथा ह्यसतः प्रतिभासासम्भवेऽपि क्वचिद् विद्यमानस्य अस्वीयदेशकालोपाधिकन्तु प्रातिभासिकम् असत्त्वं स्वीकरणीयमेव. तस्मात् परमतप्रसिद्धपरिभाषया परः प्रबोधनीयः इति न्यायानुसरणमेव अत्र ग्रन्थकृच्चिकीर्षितं प्रतिभाति. तत्र 'विषमसत्ताकत्त्वां'शः परमतपरिभाषा, 'रजतादिरूपेण बुद्धेः ख्यानम्' इतितु स्वमतम् इति विवेकः [श्या].

(२)तृणारणिमणिन्यायेन प्रत्येकपर्यवसायिनी द्वितीया.

तन्तुद्वयसंयोगादिकञ्च सामग्र्यामेव प्रविशतीति न असमवायित्वेन अतिरिक्ता कारणता तस्य कल्पनीया, प्रयोजनाभावात्. तस्माद् द्विविधमेव कारणम्.

कारणताग्राहकयोः अन्वय-व्यतिरेकयोः निरूपणम् :

कारणताग्राहकौच अन्वयव्यतिरेकौ; तौच द्विविधौ, तत्र —

(१)स्वस्वव्याप्येतर-यावत्कारण-सत्त्वे — यत्सत्त्वे
अवश्यं यत्सत्त्वम् अन्वयो.

(२)यदभावे अवश्यं यदभावो व्यतिरेकः.

इति

(१)एका विधा कारणतामात्रग्रहणे उपयुज्यते. अन्वयनम् अन्वयः, "एरच्" (पाणि.सू.३।३।५६) इत्यनेन भावे 'अच्', कार्येण सह तदवयवादिरूपेण अवस्थानम्.

(२)विशेषण अतिरेचनं व्यतिरेकः, कार्यातिरेकेण अवस्थानम् इति द्वितीया विधा.

इमौच उपादानत्वग्रहणे कृत्स्नप्रसक्तिवारणे च यथायथम् उपयुज्येते अतो न शङ्कालेशः.

करणत्वौपयिकव्यापारस्वरूपम् :

कारणेन कार्यजनने यद् अन्तरा अवश्यम् उपयुज्यते स व्यापारो; यथा, तन्तुद्वयसंयोगः तुरीतन्तुसंयोगः च तन्तुतुर्योः. यथाच विषयेन्द्रियसंयोगः इन्द्रियाणाम्. यथा द्रव्येण प्रीता देवता, देवताप्रीतिः वा यागस्य. नतु तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकः, समवायादौ व्यभिचारात् [टि.१]. असाधारणत्वञ्च

१. समवायस्य नित्यत्वेन जन्यत्वाभावात्[आ].

अत्र कार्योत्पादनकाले तदनुकूल-व्यापारातिरिक्त-व्यापार-रहितत्वं बोध्यम्. ईश्वरेच्छादीनाम् इतरव्यापार-राहित्याभावात् न तत्र अतिव्याप्तिः. विषयस्य समवायिनः च अकरणत्वविवक्षायान्तु 'तद्भिन्नत्वं' विशेषणीयम्.

केचित्तु *कार्यत्वावच्छिन्न-कार्यतानिरूपितकारणता-शून्यत्वम् असाधारणकारणत्वम्* आहुः.

अन्येतु *कार्यत्वानवच्छिन्न-कार्यतानिरूपित-कारणताश्रयत्वं तद्* इति आहुः.

तत्र न अस्माकम् आग्रहः. इति व्यवसितं करणम्.

इति प्रस्थानरत्नाकरे प्रमाणपरिच्छेदे प्रमाकरणस्वरूपनिरूपके कल्लोले करणकारणसामान्यस्वरूपनिरूपकः

आद्यः तरङ्गः समाप्तः

॥ उपक्रमः ॥

प्रारम्भिक वक्तव्य

गोस्वामी श्रीश्याम मनोहर

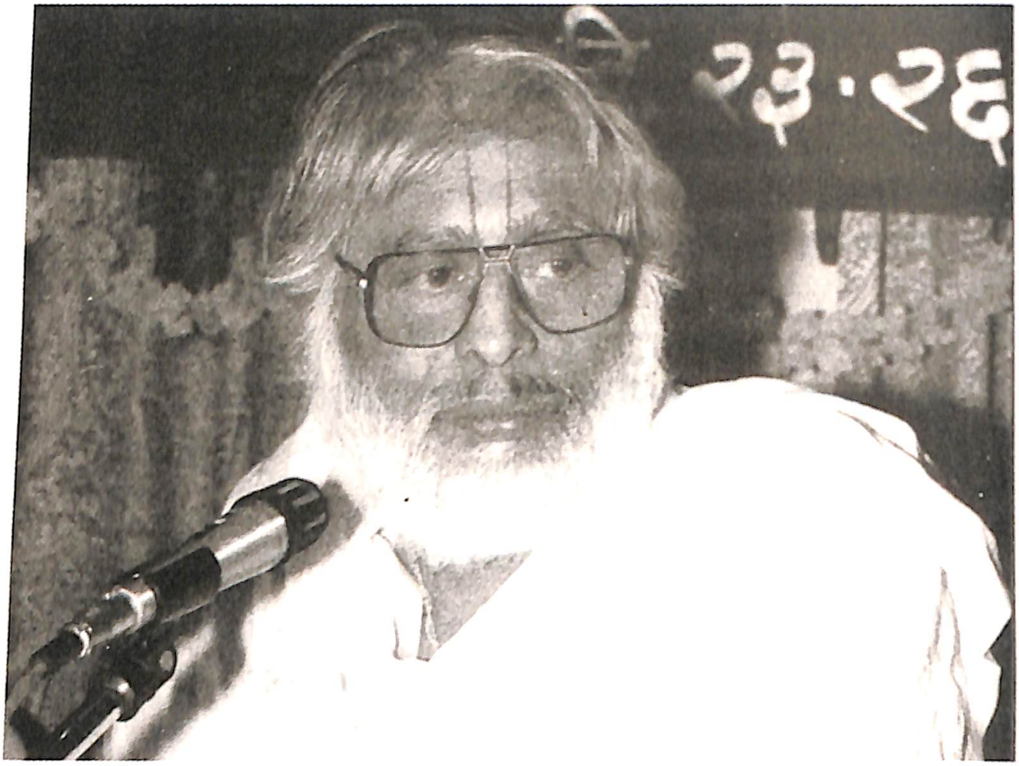
*

द वाल्लभ थिअरी ऑफ कॉज़-एंड्-इफेक्ट्
रिलेशनशिप्

श्रीवशिष्ठनारायण झा

*

गोस्वामी श्रीश्याम मनोहर



श्रीवशिष्ठनारायण झा



प्रारम्भिक वक्तव्य

गोस्वामी श्रीश्याम मनोहर

यन्मूर्ध्नि मे श्रुतिशिरस्सु च भाति यस्मिन् अस्मन्मनोरथपथः सकलः समेति।
स्तोष्यामि नः कुलधनं कुलदैवतं तत्-पादारविन्दमरविन्दविलोचनस्य॥

प्रस्थानरत्नाकरपर आधारित विद्वत्परिचर्चामें नवागन्तुक और जिनका पुनरागमन हुवा है, उन सभी विद्यातपस्वी महानुभावोंका हार्दिक स्वागत न केवल हर्षका विषय है अपितु परम सौभाग्यका विषय है. और केवल सौभाग्यका ही नहीं परन्तु मुझे ऐसा लगता है कि हमारेलिये यह कृतकृत्यताका विषय है.

यह विद्वज्जनसमागम जिस तरहका आयोजित हुवा है उसमें विभिन्न विचारदृष्टिओंके बीच हठात् किसी तरहके संवादको स्थापित करना या कोई दुराग्रहपूर्वक विवाद ही किया जाय ऐसा कोई उद्देश्य न है और न तो होना चाहिये. जहां संवाद हो वहां हम संवाद खोजें. जहां विवाद हो वहां विवादको समझें कि दो दृष्टिओंकी बीचमें विवाद क्या है. प्राचीनकालमें शास्त्रचर्चामें प्रायः पूर्वपक्षका अनुवाद भलीभांति हुवा या नहीं हुवा इसे चर्चाकी अधिकारिताका निकष माना जाता था. अतः जितना उत्तरपक्षका शास्त्रचर्चामें महत्त्व होता है उतना ही पूर्वपक्षका भी महत्त्व हमें समझना चाहिये. क्योंकि जो अधिकरणविचार होता है **''विषयो विशयश्चैव पूर्वपक्षस् तथोत्तरम्''** उसमें इन दोनोंको शास्त्रचर्चाका अङ्ग माना गया है.

मैं यह समझता हुं कि न तो संवादकेलिये आग्रहिल होना चाहिये और न विवादके बारेमें किसी प्रकारकी भीरुता बरतनी चाहिये.

श्रीमद्भागवतमें बहुत सुन्दर निरूपण मिलता है : "**यच्छक्तयो वदतां वादिनां वै विवाद-संवाद-भुवो भवन्ति**". तो हमतो यह मानते हैं कि यदि विवाद-संवाद दोनों हो रहे हैं तो वह किसी ब्राह्मिक शक्तिके अनुगुण होनेका हमारेमें अनुभाव ही है. मैं 'अनुभव' नहीं कह रहा हुं 'अनुभाव' कह रहा हुं : अनुभावयतीति अनुभाव:. और वैसा अनुभाव हममें प्रकट होता है क्योंकि ब्रह्म अनन्तगुणगणपरिपूर्ण है. जो गुण किसी एक अधिकारीको समझमें आते हैं अथवा अनुभूतिके गोचर होते हैं तो वह गुण किसी दूसरे अधिकारीकी समझमें आयें ही या अनुभूत हों ही यह जरूरी नहीं. "**यो वा अनन्तस्य गुणा: अनन्ता:**". अनन्तगुणगणपरिपूर्ण होनेके कारण तत्तदधिकारिओंको "**मल्लानाम् अशनिर्, नृणां नरवर:, स्त्रीणां स्मरो मूर्तिमान्**" वहां किसी अन्यसन्दर्भमें कही गयी बात है. मगर दृष्टिभेदके सन्दर्भमें भी यदि हम इसे देखें तो महाप्रभु वल्लभाचार्य एक बहुत मज़ेदार बात कहते हैं : "**सर्ववादानवसरं नानावादानुरोधि तद् अनन्तमूर्ति तद् ब्रह्म** ह्यविभक्तं विभक्तिमत्". ब्रह्म सर्ववादानवसर भी है और नानावादानुरोधि भी है. धर्मनिरपेक्षतावादियोंने कुछ और ही तरहसे अनर्थ कर दिया है कि "**एकं सद् विप्रा: बहुधा वदन्ति तस्य धीरा: परिजानन्ति योनिं**"इस श्रुतिका! वैसे तो यहां 'विप्रा:' शब्द आया है. लेकिन जिस तरह निन्दाके अर्थमें इस वचनका प्रयोग होता है उसे सुनकर लगता है कि 'विप्र' शब्दकी मूर्खमें लक्षणा है. और ऐसा प्रतीत होने लगता है कि "एकं सत् मूर्खा: बहुधा वदन्ति". मगर शास्त्रवचन ऐसा नहीं है. मूर्खा: न किन्तु विप्राएव. क्योंकि "**वेदाभ्यासाद् भवेद् विप्र:**". तो विप्रत्व वहां है जहां ब्रह्मके अनन्तगुणगणोंका अभ्यास है. और जो ब्रह्मके गुणगणोंका वर्णन करते हैं; उन्हें अधिगत करते हैं उनमें यदि विवाद हो तो वह भी ब्रह्मकी शक्तिका ही कोई अनुभाव है और संवाद हो तो भी किसी ब्रह्मकी शक्तिका ही अनुभाव है. मैं इस बातको मानकर चलता हुं. अत: इस विद्वद्गोष्ठीसे भी मेरी यही अपेक्षा है. अत: ऐसी विद्वद्गोष्ठीका स्वागत करना मेरेलिये कृतकृत्यताकी अनुभूति है.

दर्शनशास्त्र, वैसे तो परम्परया अपने यहां षड्दर्शन कहे जाते हैं, मगर मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि दर्शनकी मुख्य प्रवृत्ति या सोपान तीन तरहसे प्रकट होते हैं:

१. अनुभूति.
२. व्याख्या.
३. उत्प्रेक्षा.

अनुभूति दो तरहकी हो सकती हैं : १. लौकिक अथवा २. अलौकिक. लौकिक अनुभूतिमें हम लौकिक प्रमाणोंकी गणना कर सकते हैं. अलौकिक अनुभूति तत्तत् शास्त्रोंसे प्राप्त होती है ऐसा हम समझ सकते हैं. जैसे समाधिजन्य अनुभूति, तत्तद्देवसाक्षात्कारजन्य अनुभूति.

इसी तरह मुझे लगता है कि व्याख्याके भी दो प्रकार होते हैं :

१. पदव्याख्या.
२. पदार्थव्याख्या.

'पदव्याख्या'का अर्थ है : पद, वाक्य, प्रकरण जो भी प्राप्त हों उनकी व्याख्याके रूपमें प्रकट होता दर्शन. और पदार्थव्याख्याके विषयमें मेरी समझ ऐसी है कि दर्शनको लक्षणप्रधान बनाना जिसका आदर्श उदाहरण नव्यन्याय है. वैशेषिक दर्शन और अन्य भी दर्शनसम्प्रदाय लक्षणप्रधान हो सकते हैं. तो ये पदार्थव्याख्याके रूपमें है. पदव्याख्याके जो भी कुछ उपाय हैं यथा "**उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वताफलम्**" इत्यादि पूर्वमीमांसासिद्ध तन्मूलक दर्शन भी होते हैं.

तृतीय सोपान उत्प्रेक्षाका है. इस विषयमें मुझे ऐसा लगता है कि उत्प्रेक्षा जैसे भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्य कहते हैं कि प्रमाणमूलकतर्क

अर्थात् वेदान्तमें श्रौततर्क ग्राह्य है अन्यथा "**निरङ्कुशत्वात् ते तुण्डस्य नतु युक्त्युपेतं ब्रवीषि**"कहा! तो निरागम-निरङ्कुश तर्क या उत्प्रेक्षा को वेदान्तमें प्रमाण नहीं माना गया . तो कुछ प्रमाणमूलक उत्प्रेक्षाएं होती हैं और उन उत्प्रेक्षाओंके आधारपर दर्शनका विचारक्रम आगे बढ़ता है. इसी तरहसे उत्प्रेक्षाका एक और प्रकार है : किसी प्रयोग या अन्वीक्षण जिसे आधुनिक परिभाषामें हम *एक्स्पेरिमेन्ट्* या *ऑब्जर्वेशन्* कहते हैं उनकेलिये की जाती उत्प्रेक्षा. तो सारा वैज्ञानिक दर्शन उत्प्रेक्षामूलक है. प्रयोग और अन्वीक्षण केलिये की जाती उत्प्रेक्षाओंको प्रयोगकालमें और अन्वीक्षणकालमें प्रमाण माना जाता है और प्रयोग या अन्वीक्षण से यदि अन्यथा सिद्ध हो जाय तो उनको अप्रमाण मानकर नई उत्प्रेक्षाएं की जाती हैं. इस तरहके दार्शनिक चिन्तनका भी एक प्रकार सम्भव है. तो दर्शनकी ये षड्विधाएं तो मुझे समझमें आती हैं.

इन विधाओंमें मैं यह कहना चाहूंगा कि महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका दर्शन पदव्याख्यारूप दर्शन है. क्योंकि जैसे भगवत्पाद शङ्कराचार्य कहते हैं ऐसे ही महाप्रभु भी कहते हैं कि "**प्रत्यक्षादृष्टविषये पदार्थाः श्रुतिगोचराः परस्परं विरुद्धास्ते नैकशेषं भवन्ति हि, उभयोः वैदिकत्वेन कः स्याद् अत्र नियामकः**". अतः "**ये धातुशब्दाः यत्र अर्थे उपदेशे प्रकीर्तिताः तथैव अर्थो वेदराशेः कर्तव्यो नान्यथा क्वचित्**". तो मूलतः तो महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका दर्शन पदव्याख्यात्मक दर्शन है. मगर सारी बातें पदव्याख्यासे नहीं आ सकती हैं. जैसे ऋषिओंको समाधिमें हुवा शब्दसाक्षात्कार श्रौतपद होते हैं. जैसे भागवत "**व्यासः समाधिना प्राहः**" है. तो इस प्रथम सोपानके बाद द्वितीय सोपान व्याख्याका हुवा. भगवान् बादरायणने जो ब्रह्मसूत्र लिखे हैं वे उपनिषदोंकी व्याख्याकेलिये लिखे हैं. और इस तरह उपनिषदोंकी सूत्रव्याख्याके बाद एक सोपान ऐसा आता है कि जहां प्रमाणमूलक कुछ उत्प्रेक्षायें करनी पड़ती हैं. उन उत्प्रेक्षाओंको हम 'श्रौती-उत्प्रेक्षा' कह सकते हैं. यह बात मैं यहां विशेषरूपसे प्रस्तुत करना चाहता हुं क्योंकि कई शब्द श्रुतिमें मिलते

हैं कई शब्द श्रुतिमें नहीं मिलते हैं मगर श्रौतवचनकी व्याख्याके हेतु कुछ उत्प्रेक्षाओंको अर्थापत्ति या अन्यथानुपपत्ति के रूपमें करनेकेलिये हमें बाधित होना पड़ता है. वे उत्प्रेक्षायें श्रौती उत्प्रेक्षा हैं. वे निरङ्कुश उत्प्रेक्षायें नहीं हैं. तो पूर्वोत्तरमीमांसाके दर्शन या अन्य भी जो जैन-बौद्धादि दर्शन हैं जहां पदव्याख्याके रूपमें चिन्तन हुवा है. उनमें भी ये सोपान आते ही हैं. कार्यकारणभावकी मीमांसामें इस विषयको भी हमें लक्ष्यमें रखना पड़ेगा.

वेदान्तके प्राय: सभी दर्शनसम्प्रदायोमें श्रौती उत्प्रेक्षाके बलपर किये गये विचार उपलब्ध होते ही हैं. इसके साथ-साथ एक बात और जो लक्ष्यमें रखने योग्य है वह यह है कि आजकल एक बड़ा बावेला मचाया जाता है कि अभीष्ट साधन-फलके अनुकूल प्रमाण-प्रमेयकी व्यवस्थाका चिन्तन हुवा है या प्रमाण-प्रमेयके आधार पर साधन-फलकी व्यवस्था सोची गई है. इसे अंग्रेजीमें *डिकोटॉमि* कहते हैं. इस प्रकारके विकल्प करके इनके स्वरूपका चिन्तन करना. मुझे लगता है कि इस तरहकी *डिकोटॉमि* बहुत सहायक नहीं होती है. क्योंकि कोई ऐसा सोचे कि मस्तकके नीचे कबन्ध रखा गया है या कबन्धके उपर मस्तक रखा गया है; इनमें क्या प्रमुख है. मस्तक उत्तमाङ्ग है यह बात तो ठीक है मगर कबन्धके साथ जुड़ा हुवा होनेपर ही मस्तक मस्तक होता है. अन्यथा तो मस्तक राहू हो जायेगा. तो इस तरहकी *डिकोटॉमि* पाश्चात्य चिन्तनमें अच्छी बात हो सकती है परन्तु भारतीय चिन्तनमें उसकी सफलताके विषयमें मुझे सन्देह है. इन सन्दर्भोको देखते हुवे कार्य-कारणमीमांसामें जो महत्त्वपूर्ण बात मैं आप लोगोंके दृष्टिपथपर लाना चाहता हुं वह यह कि भागवतमें साधनफलभावके निर्धारणमें बहुत सुन्दर वचन मिलते हैं. ''**मार्गास् त्रयो मया प्रोक्ता: नृणां श्रेयो विधित्सया, ज्ञानं कर्म च भक्तिश्च नोपायोऽन्योऽस्ति कर्हिचित्**''. यह तो ठीक है. मगर भागवतपुराण हमें एक बात और समझाता है : ''**निर्विण्णानां ज्ञानयोग: कर्मयोगस्तु कामिनां,**

न निर्विण्णो नातिसक्तो भक्तियोगोऽस्य सिद्धिदः''. तो साधन-फलके विचारमें जो विरक्त हैं वे ज्ञानके अर्थात् शुष्क चिन्तनके अधिकारी हैं, जो कामानुरक्त हैं वे अपनी कामकी पूर्ति अविहित साधन या निषिद्ध साधन से न करें पर शास्त्रविहित चिन्तनानुसार अपने कामकी पूर्ति करें. और ''**न निर्विण्णो नातिसक्तः भक्तियोगोऽस्य सिद्धिदः**''.

सारे साधन-फलभावकी अधिकारिताका एक निकष बताया है श्रीमद्भागवतने. तदनुसार, ज्ञानयोगसे विचार करनेपर यदि अधिकारीका विरक्त होना जरूरी है तो विरक्तिकेलिये तत्त्वकी हेयताका दर्शन भी कुछ-न-कुछ आवश्यक बनता है. और यदि कामानुरक्त होना अधिकारिताका निकष है तो कर्मयोगके अधिकारीकेलिये कुछ-न-कुछ तत्त्वकी उपादेयता भी जरूरी है. और जो अतिनिर्विण्ण नहीं है और अत्यासक्त नहीं हों उनकेलिये तो भक्तियोग सिद्धिप्रद हो सकता है. क्षमा करिये मैं वाल्लभदृष्टिके पूर्वाग्रहसे बोल रहा हुं. वह पूर्वाग्रह मेरेमें है. उससे मैं बाहर नहीं निकल सकता यह मेरी सीमा है. ज्ञानयोग ब्रह्मका स्वरूपानुविधायी है. कर्मयोग ब्रह्मकी केवल लीलाका अनुविधायी है. और भक्तियोग ब्रह्मके स्वरूप और लीला उभयानुविधायी है. तो इस भक्तियोगकेलिये जो आवश्यक कारण-कार्यव्यवस्था है वह हमारी कार्य-कारणव्यवस्था है. ज्ञानयोगकेलिये आवश्यक जो कार्यकारणव्यवस्था है वह हमारी कार्यकारणव्यवस्था नहीं है. इस बातपर मैं आप सभी महानुभावोंका ध्यान आकृष्ट करना चाहूंगा. न तो हेयदृष्टि और न अत्यन्त कामानुरक्तिवाली कामोपादेयताकी दृष्टि. महाप्रभु एक सुन्दर बात कहते हैं कि ''**विषयो भगवान् विषयता मायाजन्येति न तत्र आसक्तिः कर्तव्या**''—''**ब्रह्मरूपं जगद् ज्ञातव्यं ब्रह्म जगतो अतिरिच्यतइति न तत्र आसक्तिः कर्तव्या**''. विषयो भगवान् किन्तु आसक्तिः भगवत्येव कर्तव्या नतु विषये. तो जब हम इस तादात्म्यको समझ जायेंगे कि विषय भी भगवान् स्वयं बने हैं तब विषयमें हेयताकी बुद्धि रखे बिना वह विषय जिसके नाम-रूपका विस्तार है उसमें हमें आसक्त होना

है. तभी भक्तियोग सिद्धिप्रद होगा. यह महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकी धारणा है. और तदनुविधायिनी कार्यकारणव्यवस्थामें यह बात समझमें आ सकती है कि केवल विवर्तवाद उपयोगी नहीं होगा. क्योंकि विवर्तवादमें जब तक कार्यकारणताविवर्तको तुच्छ न माना जाय अथवा सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय न माना जाय या हेय न माना जाय तब तक विवर्तवाद उपपन्न होगा नहीं. इसलिये आप देख सकते हैं कि जहां लीलाका वर्णन होता है वहां भी केवलाद्वैती मायाको खोजते हैं. और वाल्लभ वेदान्त जहां माया है वहां भी लीला खोजता है. क्योंकि माया भी भगवान्‌की सर्वभवनसामर्थ्यरूपा लीला है.

मुझे एक महानुभावकी बात याद आ रही है. उन्होंने कहा था कि कृष्णकी लीला कृष्णके स्वरूपमें स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगी होनेसे मिथ्या है. तो लीलामें भी मिथ्यादृष्टि उनकी है. ये एक अच्छा विवाद है. होना चाहिये. मैं तो इस विवादमें भी भगवदनुभावको मानता हुं. इस विषयमें हमारा मत यह है कि स्वसमानाधिकरण-अत्यन्ताभावप्रतियोगिता भी भगवान्‌की एक लीला है. क्योंकि श्रुति कहती है : “**सत्यञ्चानृतञ्च सत्यम् अभवत्. यदिदं किञ्च तत् सत्यम् इति आचक्षते**”. तो “**सत्यञ्चानृतञ्च सत्यम् अभवत्**”. सत्य और अनृत यदि दोनों रूपोंमें यदि सत्य ही स्वयं प्रकट हुवा हो तो वह तो लीला ही है. महाप्रभु वल्लभाचार्यके अनुसार विद्या भगवान्‌की शक्ति है तो अविद्या भी भगवान्‌की ही शक्ति है. और योगनिद्रामें भगवान् जब पौढ़ते हैं तब अविद्याशक्तिको अपने साथ लेकर पौढ़ते हैं. और जागते हैं तब विद्याशक्तिके साथ जागते हैं. वो समष्टि है. हम ब्रह्मांश हैं अत: वह अविद्याशक्ति हममें अंशतया काम करती है. उस अविद्याके उपर हमारा वश नहीं है क्योंकि हमारे अन्दर ऐश्वर्य वीर्य यश श्री आदि भगवान्‌के गुण अंशरूपमें होते हैं. ब्रह्ममें ऐसा नहीं है. ब्रह्मका अपनी सभी शक्तियोंपर सम्पूर्ण अङ्कुश होता है. “**श्रिया पुष्ट्या गिरा कान्त्या**” जितनी भी शक्तियां

हैं उन सभी शक्तियोंपर ब्रह्मका निरङ्कुश सामर्थ्य है. वो जब चाहे तब उन-उन शक्तियोंको "**यं कामये तं-तम् उग्रं कृणोमि तं ब्रह्माणं तम् ऋषिं तं सुमेधा**" न्यायसे प्रयोगान्वित कर सकता है. ब्रह्ममें अविद्याशक्ति भी दोषरूपा नहीं है. और हमारे अन्दर तो विद्याशक्ति भी कभी दोषरूपा हो सकती है. विद्या हर समय गुणरूपा ही होती हो और अविद्या दोषरूपा ही ऐसा नहीं है. महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका ऐसा अभिप्राय है. क्योंकि "**निरुक्तं चानिरुक्तं च निलयनं चानिलयनं च विज्ञानं चाविज्ञानं च**". विज्ञान और अविज्ञान ब्रह्मकी शक्तिके रूपमें प्रकट हुवे हैं. और वह शक्तिमान् ब्रह्म सब शक्तिओंको यथेच्छ लीलामें प्रयुक्त करता है. तदनुसार कार्यकारणभावकी मीमांसामें यह बात खास ध्यानमें रखने लायक है कि आविर्भाव और तिरोभाव ब्रह्मकी शक्ति हैं. और उन शक्तिओंद्वारा ब्रह्म अपने किसी रूपको या अपने अंशको प्रकट करता है तो किसी अपने रूपको या किसी अपने अंशको अप्रकट करता है. इस प्राकट्य और अप्राकट्य में ब्रह्मकी शक्ति ही काम कर रही है. "**एकमेवाद्वितीयं, नेह नाना अस्ति किञ्चन**". ब्रह्मके अलावा स्वतन्त्र सदसद्विलक्षण अनिर्वचनीय या ब्रह्मसे अत्यन्त भिन्न कोई शक्ति नहीं है. एकमेव ब्रह्म है. भागवतमें यह कहा है : "**यस्मिन् यतो येन च यस्मै यद्यो यथा कुरुते कार्यते च परावरेषां परमं प्राक् प्रसिद्धं तद् ब्रह्म तद्धेतुः अनन्यद् एकम्**". वह ब्रह्म ही एक है. तो जब सब कुछ ब्रह्म ही है तब माया उससे भिन्न न तो सद्विलक्षण हो सकती है न सद्रूपा हो सकती है. वह ब्रह्मकी शक्ति और ब्रह्मस्वरूपाङ्गभूत ही हो सकती है. वैसी मायाके सामर्थ्यसे सब कुछ प्रकट होता है. इस दृष्टिको यदि हम सामने रखें तब वाल्लभ वेदान्तको अभिमत कारण-कार्यका स्वरूप किस तरहका विवक्षित है यह समझमें आयेगा.

साथ-साथ जिस प्रकारकी कार्य-कारणभावकी मीमांसा प्रस्थानरत्नाकर ग्रन्थमें प्रस्तुत हुई है उसमें दो बातें हमें हमारे दृष्टिपथसे ओझल

नहीं होने देनी चाहिये. उसमें एक बात यह कि जो ब्रह्मके स्वरूपका सन्दर्भ है और दूसरी बात जो ब्रह्मकी लीलाका सन्दर्भ. लीलामें कार्य-कारणकी अनेकविधता प्रकट हो सकती है. जड़-जीवात्मक जगत् और ब्रह्म के बीचमें जिस तरहका कार्य-कारणभाव है वह एक कार्य-कारणभाव और जागतिक वस्तुओंमें जिस तरहका कार्य-कारणभाव है वह दूसरे तरहका है. हम इसका वर्गीकरण पारमार्थिक और व्यावहारिक रूपमें नहीं करते हैं. यदि 'व्यवहार'का अर्थ पारमार्थिक ब्रह्मकी पारमार्थिकी लीलामें प्रकट हुवा व्यवहार ऐसा होता हो तो फिर हमारेलिये कोई आपत्तिकी बात नहीं रह जाती है. इस बातको खास दृष्टिपथमें रखना चाहिये.

इस विचारगोष्ठीकेलिये मैनें जो प्रबन्ध तैयार किया था वह *स्पिनोज़ाके* साथ तुलनात्मक विचारका है. वह तो मेरा जब क्रम आयेगा तब मैं प्रस्तुत करूंगा. परन्तु, अध्यक्ष यदि अनुमति दें तो, वाल्लभ कार्य-कारणभावका *पर्स्पेक्टिव्* आलेखपत्रके आधारपर ही प्रस्तुत करना चाहूंगा.

सर्वप्रथम तो यह कि वाल्लभ कार्य-कारणभावकी मीमांसाका आधार ब्रह्मवाद है. उसका श्रौत सन्दर्भ मैनें इस तरह दिया है :

''तन्तु औपनिषदं पुरुषं पृच्छामि'' ''ब्रह्म ते ब्रवाणि'' ''यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते... तद् ब्रह्म'' ''सत्यं ज्ञानम् अनन्तं ब्रह्म'' ''किं स्विद् वनं? क उ स वृक्ष आस'''' और ''ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आस''. निष्कर्षतया श्रुति है : ''सर्वं खलु इदं ब्रह्म''. इसका नाम है 'ब्रह्मवाद'. इस श्रौत सन्दर्भसे महाप्रभु जो निष्कर्ष निकालते हैं वो इस तरहसे है : ''आत्मैव तदिदं सर्वं सृज्यते सृजति प्रभुः त्रायते त्राति विश्वात्मा ह्रियते हरतीश्वरः आत्मैव तदिदं सर्वं ब्रह्मैव तदिदं तथा इति श्रुत्यर्थम् आदाय साध्यं सर्वैः यथामति अयमेव ब्रह्मवादः

शिष्टं मोहाय कल्पितम्''. यह ब्रह्मवाद है. इस कार्य-कारणभावकी मीमांसाके भवनके नीचे यही आधारशिलाके रूपमें रखी गई है.

अब यह ब्रह्म कैसा है? तो उसकेलिये श्रौतसन्दर्भ है : ''अणोः **अणीयान् महतो महीयान्**'' ... ''ब्रह्म वा इदम् अग्रम् आसीद्. तद् आत्मानमेव अवेद् 'अहं ब्रह्मास्मि' इति. तस्मात् तत् सर्वम् अभवत्''. ''सर्वम् अभवत्'' नाम संवाद-विवादजनिका मतिरपि ब्रह्मैव अभवत्. यह हमारा सिद्धान्त है. यह कार्य-कारणभावके विचारमें काम कर रहा है. इसलिये मैं इसे आपके सामने लाना चाहता हुं. इस तरहसे आप यदि इसे देखेंगे तो वाल्लभ *पर्स्पेक्टिव्* स्पष्ट होगा. इस सन्दर्भमें शुद्धाद्वैतनिष्कर्ष महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यके शब्दोंमें इस तरह है : ''नहि **स्वबुद्ध्या वेदार्थं परिकल्प्य तदर्थं विचारः कर्तुं शक्यः. ब्रह्म पुनः यादृशं वेदान्तेषु अवगतं तादृशमेव मन्तव्यम्. अणुमात्रान्यथा कल्पने दोषः स्यात्**''. भगवत्पाद शङ्कराचार्यकी एक सुन्दर उक्ति मुझे याद आ रही है. ''**रूपाद्यभावद्धि न अयम् अर्थः प्रत्यक्षस्य गोचरः, लिङ्गाद्यभावात् च न अनुमानादीनाम्, आगममात्रसमधिगम्यएव तु अयम् अथो धर्मादिवत्**''. तो आगम यदि विरुद्धधर्माश्रयताका प्रतिपादन करता है तो ''के वयं वराका?''. धर्मकीर्ति कहता है : ''**यदि इदं स्वयम् अर्थानां रोचते तत्र के वयं?**''. है यदि विरुद्धधर्माश्रयता तो है. आगम यदि विरुद्धधर्माश्रयता प्रतिपादित करता है तो ब्रह्मण इदं रोचते तत्र के वयम्? कहा जाय कि विरुद्धधर्माश्रय होना हमारी दृष्टिसे विरुद्ध जा रहा है तो ये हमारी दृष्टि है, श्रुतिकी नहीं. इस तरहकी विरुद्धधर्माश्रयता ब्रह्मने प्रकट की है. एक बात समझिये कि सृष्टिलीलामें विरुद्धधर्माश्रयता प्रकट की हो तब तो वेदान्तके विविध सम्प्रदायोंके वैचारिक मतभेदोंसे ग्रस्त वह हो सकती है मगर अवतारलीलामें भी विरुद्धधर्माश्रयता प्रकट हुई है. इस तरहकी अपनी विरुद्धधर्माश्रयता भगवान्ने श्रीरामावतार, श्रीनृसिंहावतार, श्रीवामनावतार, श्रीकृष्णावतार ऐसे अनेक अवतारोमें प्रकट की है. मत्स्यावतारमें तो स्पष्ट वर्णन आता है कि छोटीसी मत्स्यके

रूपमें प्रकट हुवे और योजनशत विस्तार हो गया. तो **''अणोः अणीयान् महतो महीयान्''** सत्य हुवा कि नहीं? इस तरहकी विरुद्धधर्माश्रयता प्रत्येक लीलामें प्रकट हुई है. सीताके अपहरणके बाद श्रीराम इस तरहसे विलाप करते हैं जैसे कोई प्राकृत मनुष्य करता हो. करते हैं तो लीलार्थ करते हैं. इससे श्रीरामके स्वरूपमें अज्ञताका कोई दोष आता हो ऐसा हम नहीं मानते हैं. और श्रीरामके सर्वज्ञ होनेसे अज्ञताका दोष नहीं है एतावता सीताके वियोगमें लीलार्थ रुदन-विलाप नहीं कर सकते हैं ऐसी निषेधाज्ञा भी किसीकी रामपर लागू नहीं पड़ सकती है. न तो किसी विद्वान्‌की और न किसी तत्त्वदर्शीकी. श्रीकृष्णलीलामें भी ऐसे अनेकविध विरोधाभास प्रकट हुव हैं. मगर भागवत उसका स्पष्ट खुलासा देती है :

> **''नहि विरोध उभयं भगवत्यपरिगणितगुणगणे ईश्वरे अनवगाह्यमाहात्म्ये अर्वाचीनविकल्पवितर्कविचारप्रमाणाभासकु-तर्कशास्त्रकलिलान्तःकरणाश्रयदुरवग्रहवादिनां विवादानवसरे.''**

और इसी सन्दर्भमें महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य भी कहते हैं : **''सर्ववादानवसरं नानावादानुरोधि तद् अनन्तमूर्ति तद् ब्रह्म ह्यविभक्तं विभक्तिमत्''**. तो ब्रह्म विरुद्धधर्माश्रयता प्रकट करता है तो क्यों उसमें अन्यथाकल्पना करनी चाहिये? यदि दो विरुद्धधर्म ब्रह्ममें दिखलाई देते हों और वो यदि हमारी समझमें न आते हों तो वह हमारी बुद्धिका मान्द्य हो सकता है. ब्रह्मकी सामर्थ्यमें किसी तरहका मान्द्य स्वीकारने वाल्लभवेदान्त प्रस्तुत नहीं है. ये हमारी दृष्टि है. फिरभी विवाद यदि प्रकट होता है तो **''नैतदेवं यथात्थ त्वं यदहं वच्मि तत् तथा एवं विवदतां हेतुः शक्तयो मे दुरत्यया''** तो भगवान्‌की शक्ति हमारे बीचमें काम कर रही है.

जब ब्रह्मवाद और विरुद्धधर्मतावाद ये दो बातें स्पष्ट हो जाती

हैं तब तीसरी आधारशिला कार्यकारणभावकी आती है : अभिन्ननिमित्तोपादा-नकारणवाद. जब ब्रह्मके अलावा कुछ है नहीं तब उपादानकारण और निमित्तकारण और कर्ता तीनों ही ब्रह्म ही सिद्ध होता है. "**प्रकृतिर् हि अस्य उपादानम् आधार: पुरुष: पर: सतो अभिव्यञ्जक: कालो ब्रह्म तत्त्रितयन्तु अहम्**". सब कुछ ब्रह्म है. तो अभिन्ननिमित्तोपादानतावाद इस अर्थमें हम मानते हैं. इसका श्रौतसन्दर्भ है : "**यथा ऊर्णनाभि: सृजते गृह्णते च... तथा अक्षरात् सम्भवति इह विश्वम्**" "**सत्त्वेव, सौम्य!, इदम् अग्रे आसीद्... तद् ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेय**". निष्कर्षत: महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यके शब्दोमें : "**जगत: समवायी स्यात् तदेव च तदेव च निमित्तकं... यत्र येन यतो यस्य यस्मै यद् यद् यथा यदा स्याद् इदं भगवान् साक्षात् प्रधानपुरुषेश्वर:**".

इसके बाद आता है अविकृतस्वरूपपरिणामवाद. यह वाद ब्रह्म और जड़-जीवात्मिका सृष्टिकी व्याख्याके रूपमें प्रयुक्त है. एतावता हम यह नहीं मानते हैं कि जहां भी कार्य उत्पन्न होता है वहां अविकृतस्वरूपपरिणाम ही होता हो. यथा दधिरूप परिणाम अविकृपरिणाम नहीं होता है. एक अन्य सन्दर्भमें द्वितीयस्कन्ध सुबोधिनीमें महाप्रभुका वचन है : "**संहतै: उपचितै: अवयवै: गुप्तो अवयवी प्रकटो भवति**". 'संहतै:' अर्थात् किसी अर्थमें सङ्घातवाद है. "उपचितै: अवयवै: अवयवी प्रकटो भवति". यह तन्तु-पटका सन्दर्भ लग रहा है. तो न्यायवैशेषिकाभिमत आरम्भवाद तो नहीं है. क्योंकि उनका आरम्भवाद असत्कार्यवादको लेकर चलता है. मगर सत्कार्यवादको निभाते हुवे भी उस तरहकी कारण-कार्यव्यवस्था महाप्रभु वल्लभाचार्यको अभिप्रेत है. "**गुप्तो अवयवी प्रकटो भवति**". तो लौकिक सन्दर्भमें ऐसा भी हो सकता है. और विकृतपरिणाम भी हो सकता है. और किसी सन्दर्भमें विवर्तवाद भी शुद्धाद्वैतमें स्वीकार्य है. मगर जड़-जीवात्मक जगतके सन्दर्भमें वह स्वीकार्य नहीं है. लक्ष्यमें लेने लायक मुख्य बात यह है. जहां तक संसारका सम्बन्ध है... अर्थात् ब्रह्म जैसा है और लीलया जिस तरहसे प्रकट

हुवा है उसको हम जिस तरहसे समझ रहे हैं उसमें विवर्तवादका भी कुछ पदक्षेप है. इसीलिये महाप्रभु आज्ञा कहते हैं : **''नमो भगवते तस्मै कृष्णाय अद्भुतकर्मणे रूपनामविभेदेन जगत् क्रीडति यो यत:''. ''य: क्रीडति'', ''यो जगद् भूत्वा क्रीडति''** और **''यतो जगत् क्रीडति.'' यहां ''यतो जगत् क्रीडति''** का स्वाभिप्राय महाप्रभु यों दिखलाते हैं : **''निर्लेपत्वाय आहु यतो जगद् इति''**. अर्थात् विवर्तवादका अनुसरण करके ब्रह्म कुछ भ्रान्तिरूप कार्योंका अधिष्ठान बनकर अपनी निर्लेपता प्रकट करता है. अर्थात् ब्रह्म निर्लिप्त हो कर भी क्रीडा कर सकता है. 'निर्लेपता'का अर्थ जहां न तो ब्रह्म सत्त्वेन अन्वित होता है और न चित्त्वेन अन्वित होता है. और न आनन्दत्वेन ही अन्वित होता है. फिर भी क्रीडा प्रकट हो रही है उसे अन्यख्यातिरूप मान कर... वहां अनुभूयमान विषय अन्यख्यातिरूप विषय होता है. यहां अंशतो विवर्तवाद भी अभिप्रेत है मगर सर्वत्र अभिप्रेत नहीं है. जड़-जीवात्मक सृष्टिके सन्दर्भमें अभिप्रेत नहीं है. यह एक दृष्टि है.

अविकृतस्वरूपपरिणामवादकी दृष्टिमें वाल्लभवेदान्तके हिसाबसे सबसे प्रमुख श्रुति है : **''वाचारम्भणं 'विकारो' नामधेयं 'मृत्तिका' इत्येव सत्यम्''** है. यद्यपि मुझे मायावादाभिमत अर्थ इस श्रुतिका क्या है वह ज्ञात है मगर वाल्लभवेदान्ताभिमत अर्थ इस श्रुतिका यह है. इसीलिये मैने इस श्रुतिका *पंक्च्युएशन्* किया है. आप उसे दृष्टिपूत करेंगे तो सारी बात स्पष्ट हो जायगी. ''वाचारम्भणं 'विकारो' नामधेयं 'मृत्तिका' इत्येव सत्यम्'' याने, नाम कौनसा सत्य है? प्रश्न यह है. कार्यको 'विकार' कहना क्या क्या उसका सत्य नाम है या 'कारण' या 'प्रकृति' ही कार्यके वास्तविक नाम होते हैं. कार्य मिथ्या है या सत्य, यह तो इस वचनका विचार्यविषय ही नहीं है. उसका नाम कौनसा सच है. घटका 'मृद्विकार' नाम सत्य है या 'मृत्तिका'नाम सत्य है. तो 'विकार' कहना वाचारम्भण है. वाणीका व्यवहार है. व्यवहारका मिथ्या होना भी जरूरी नहीं है.

क्यों? यदि भगवत्पाद शङ्कराचार्यका आप भाष्य देखें तो वहां उनको 'मात्र'का अध्याहार करना पड़ा है. "वागालम्बनमात्रम्". तो 'मात्रम्' हो तब तो वह बात आ पाती है. पर 'मात्र'पदका अध्याहार न करो तो वागालम्बनतासे—वाणीविषयतासे मिथ्यात्व आता हो ऐसा वल्लभवेदान्त नहीं मानता है. क्योंकि ब्रह्म भी "शास्त्रयोनित्वात्" है. और सबसे बड़ी बात श्रीवेदान्तदेशिक कहते हैं : "**अवाच्यं वाच्यमिति वा वस्तुनि प्रतिपद्यते वाच्यमेव भवेद् वस्तु वाच्यावाच्यवचोन्वयात्**" या "**निषेधशेषो जयताद् अशेषः**"इस वचनसे तो ब्रह्म वाच्य है कि नहीं! और सब वचनोंसे वाच्य हो या न हो ब्रह्म परन्तु इस वचनसे तो वाच्य बनता ही है. यदि न हो तो "**निषेधशेषो जयताद् अशेषः**" भी नहीं रह जायेगा. इसलिये वहां नाम कौनसा सत्य है प्रश्न यह है. 'विकार' सत्य है या 'प्रकृति' सत्य है, ऐसा तो कोई प्रश्न ही नहीं है. मृत्तिकाकी सत्यता अभिलषित होती तो "मृत्तिका सत्या" होना चाहिये था. " 'मृत्तिका' इत्येव सत्यम्". तो 'इति'शब्द "कूजन्तं 'राम! राम!!' इति"वाला उद्धरणार्थक है. अर्थात् पद-वचनोंको जब हम *कॉट्* करते हैं उस तरहका 'इति'शब्द है. सो " 'मृत्तिका' नामधेयं सत्यम्". नतु "मृत्तिका सत्या" वचन हमें मिलता है. विकार जो है वह तो है पर उसे 'विकार' कहना या 'मृत्तिका' कहना? महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकी दृष्टि है कि ब्रह्मकी दृष्टिसे तो कुछ भी विकार नहीं है. क्योंकि ब्रह्मने ये सारे रूप लीलया गृहीत किये हैं. किसी बाह्य प्रभावसे तो कुछ विकृत हुवा नहीं है. ब्रह्म जगत्तया परिणत होनेपर अपना ब्रह्मत्व खो नहीं देता है, इस अर्थमें विकार यदि स्वतन्त्रतया माना जाय, अर्थात् ब्रह्मसे पृथक् तो विकार मिथ्या हो सकता है, असत् हो सकता है. अन्यथा 'मृत्तिका' इस नामसे ही उसे अभिहित किया जा सकता है, जैसे "**सर्वं खलु इदं ब्रह्म**"में सबको 'ब्रह्म' पदसे अभिहित किया जा रहा है. तो ब्रह्मदृष्टिसे 'ब्रह्म' नाम ही सबका उपयुक्त है, लोकदृष्टिमें उसको 'विकार' कहा जा सकता है. अतः यह वचन कि कौनसा नाम सत्य है और कौनसा नहीं

वह ब्रह्मदृष्टिके उपदेशार्थ वचन है नकि लीलादृष्टिके खण्डनार्थ. यह भक्तिकी दृष्टिको समझ लेना चाहिये. ''**न निर्विण्णो नातिसक्तो भक्तियोगो अस्य सिद्धिदः**''. अतएव ''**सर्वं खलु इदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्तः उपासीत**'' यह अविकृतपरिणामवादका स्वरूप है. इसका महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका वाचनिक सन्दर्भ इस तरहसे है : ''**तद् आत्मानं स्वयम् अकुरुत इति स्वस्यैव... श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्**''. अरे भाई! श्रौत दृष्टि यह हो तो के वयं वराकाः ? श्रुति यदि कहती है कि ब्रह्म विरुद्धधर्माश्रय है तो वह है. हमने तो तत्त्वसाक्षात्कार नहीं किया है. हमने तो श्रुतिसाक्षात्कार किया है. अतः श्रुतिव्याख्यानकेलिये प्रवृत्त हुवे हैं. इसलिये हमारा सन्दर्भ तो इतना ही है.

जब यह बात आती है तब उत्प्रेक्षा होती है कि कारणका स्वरूप क्या या कार्यका स्वरूप क्या? इसमें श्रौतसन्दर्भ है : ''**सन्मूलम् अन्विच्छ... सदायतना सत्प्रतिष्ठा**''. इस सन्दर्भमें महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं : ''**अयं प्रपञ्चो न प्राकृतो, नापि परमाणुजन्यो, नापि विवर्तात्मा, नापि अदृष्टादिद्वारा जातो, नाप्यसतः सत्तारूपो किन्तु भगवत्कार्यः परमकाष्ठापन्नवस्तुकृतिसाध्यः तादृशोऽपि भगवद्रूपः**''. यह सत्कारणतावादका सन्दर्भ है. और इसके आधारपर एक सत्कार्यवाद फिर खड़ा हो जाता है : ''**सदेव, सौम्य !, इदम् अग्रे आसीद्**'' . दृश्यमान नामरूपकर्मात्मक जगत् प्रकट होनेसे पहले भी सत् ही था और अतएव प्रकट हुवा है ''**नामरूपे व्याकरवाणी**'' न्यायसे. तो इसी सत्कार्यवादको समझाने महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य कहते हैं : '' '**असद्वा इदम् अग्रे आसीद्**' **इति श्रुत्या प्राग् उत्पत्तेः कार्यस्य असत्त्वं बोध्यते सति चेत् न...स्वस्यैव क्रियमाणत्वात्**''. प्रभुने अपने आपको जगदात्मना प्रकट किया है. तो जब श्रुतिके अनुसार भगवान् जब स्वयं ही जगदात्मना प्रकट हुवे हैं तब सत्कार्यवाद बुद्धिसे गृहीत होता हो तो भी गलेपतित है और न होता हो तब भी गलेपतित है, जिनको श्रुतिप्रामाण्य स्वीकार्य है. ऐसा वाल्लभ मतका अभिप्राय है.

इन सारे सन्दर्भोंमें एक बात सामने उभर कर आती है : कार्यकारणतादात्म्यवाद तथा अंशांशितादात्म्यवाद. कार्यकारणतादात्म्यका श्रौत सन्दर्भ इस तरहसे है "**त्रयं वा इदं नामरूपकर्म... एतत् त्रयं सद् एकम् अयम् आत्मा, आत्मा उ एकः सन् एतत् त्रयम्**". अब "एकः सन् एतत्त्रयम्" और "त्रयं सद् एकम् अयम् आत्मा" इसमें यदि एक और तीन होनेमें विरुद्धधर्माश्रयता होती हो तो हो. हम उसमें क्या कर सकते हैं? मैं तो धर्मकीर्तिकी माला फेरता रहता हुं कि "**यदि इदं स्वयम् अर्थानां रोचते तत्र के वयं?**".

"**ऐतदात्म्यम् इदं सर्वं स आत्मा तत् त्वम् असि**". उपरोक्त वचनके पूर्वार्धमें कार्यकारणभावका तादात्म्य है और वचनके उत्तरार्धमें अंशांशीका तादात्म्य बतलाया है. क्योंकि "**स य एषो अणिमा ऐतदात्म्यम् इदं सर्वं** (इदं परिदृश्यमानं जगत्) **तत् सत्यम्. स आत्मा. तत् त्वम् असि**"". अब यहां 'तत्' शब्दके लिङ्गका विमर्श करनेसे ही यह बात स्पष्ट हो जाती है कि 'तत्' शब्द आत्मवाची नहीं है, ऐतदात्म्यवाची है. "आत्मा त्वम् असि" नहीं है प्रत्युत "ऐतदात्म्यं त्वम् असि" है. जब "ऐतदात्म्यं त्वम् असि" है तब यहां अंशांशिका तादात्म्य कहा जा रहा है. थोड़ीसी विवेचना मैं यहां और करना चाहूंगा कि अंशांशिभाव और कार्यकारणभाव में वाल्लभ वेदान्त एक सूक्ष्म अन्तर करता है कि जहां ब्रह्ममेंसे व्युच्चरित अंशमे विशेष नाम या विशेष रूप का संयोजन किया गया हो वहां कार्यकारणभाव अभिप्रेत है और जहां विशेष नाम और विशेष रूप नहीं हों वहां केवल अंशता ही है. वहां अंशांशितादात्म्य है. तो चिदंशमें विशेष नाम-रूप प्रकट नहीं होते हैं. अतः केवल अंशांशिभाव है. और जड़जगत्में नाम-रूप दोनों प्रकट होते हैं. नामरूपोंसे योजित किया जाता है इस अर्थमें कार्यकारणभाव है. तो इस सन्दर्भमें "तत्त्वमसि"का अर्थ है : त्वमपि तदात्मको असि ब्रह्मात्मको असि. यह वाल्लभ वेदान्तका अभिप्रेत अर्थ है. यहां महाप्रभुका वाचनिक सन्दर्भ है : "**द्विविधा हि वेदान्ते सृष्टि... सा (सृष्टि) त्रिधा**".

जहां नाम-रूप है वहां कालमें उनका योजन है. कालमें योजन होनेसे अनित्यता है. परन्तु यहां न्यायमताभिप्रेत प्रागभावप्रतियोगितारूपा अनित्यता नहीं है न ध्वंसाभावप्रतियोगितारूपा अनित्यता है. नामरूपका सदंशमें योजन कालोपाधिसे किया गया है. काल भी भगवान् ही हैं. "**द्रव्यं कर्म च कालश्च स्वभावो जीवएव च वासुदेवात् परो ब्रह्मन् नच अन्यो अर्थो अस्ति तत्त्वत:**". यहां "तत्वतो अन्यो अर्थो नास्ति. तथाच रूपतो अनेके रूपा: सम्भवन्ति". तो कालकर्मस्वभावप्रकृतिपुरुष पञ्चविध सृष्ट्यौपयिक प्रभुके जो रूप प्रकट हुवे हैं उनके अन्तर्गत कालोपाधिक रूपोंमें प्राकृत सदंशको भगवान् नामरूपोंसे कालमें संयोजित करते हैं. अर्थात् कालप्रकटनपूर्वक नामरूपका सदंशमें संयोजन है. इस अर्थमें अनित्यता है. प्रागभावप्रतियोगिता या ध्वंसाभावप्रतियोगिता के रूपमें नामरूपका संयोजन नहीं है. भागवतके द्वितीयस्कन्धमें सृष्टिके प्रादुर्भावकी आज्ञा नारायणने जब ब्रह्माजीको दी तब सृष्टिको कैसे प्रकट किया जाय यह चिन्ता ब्रह्माजीको हुयी. तब सृष्टिके सारे नाम-रूपोंका नारायणने अपने स्वरूपमें ब्रह्माजीको दर्शन करवाया. और उसका दर्शन करके ब्रह्माजीने सृष्टिकी रचना की जैसे आजकल *ब्ल्यु प्रिन्ट्* बनाई जाती है और उसके आधारपर *कन्स्ट्रक्शन्* किया जाता है. ब्रह्माजीका सुन्दर वचन है कि सब मुझको भगवान् मानते हैं परन्तु भगवान् तो कोई ओर ही है. ऐसा बुद्धका भी वचन है. हमारे यहां तो ब्रह्माजी भी भगवान् है, यह बात ओर है. जैसे भगवान् भी भक्तपराधीनता प्रकट करते हैं : "**अहं भक्तपराधीनो ह्यस्वतन्त्रइव द्विज**" ऐसे ब्रह्माके रूपमें भगवान् अपने नारायणाधीन होनेकी कोई लीला दिखला रहे हैं. क्योंकि ब्रह्मा नारायणके अवतार हैं. यह कथा अन्य है मगर वहां सृष्टिमें जो नाम-रूप प्रकट हुवे हैं उन्हें नारायणके श्रीअङ्गमें ब्रह्माजीने साक्षात्कृत किया था. सो नाम-रूप भी पहलेसे ही स्थित हैं. सदंश सच्चिदानन्द ब्रह्ममेंसे व्युच्चरणन्यायेन प्रकट हुवा है. उसमें ब्रह्माजीने उन नाम-रूपोंका योजन किया है. यह योजन कालोपाधिसे किया गया है इस अर्थमें वहां कार्यकारणभाव है. इसी बातको महाप्रभु

कहते हैं : "**अनित्ये जननं नित्ये परिच्छिन्ने समागमः**". जीवात्मा नित्यपरिच्छिन्न है, अंशत्वात्. "**अंशो नानाव्यपदेशात्**". और भगवत्स्वरूप जहां भी प्रकट होता है उसकेलिये महाप्रभु कहते हैं : "**अण्वपि ब्रह्म व्यापकं भवति. कृष्णो यशोदाक्रोड़े स्थितोऽपि सकलजगदाधारो भवति**". वह विरुद्धधर्माश्रयताको निभा सकता है. हममें वह ऐश्वर्य तिरोहित किया गया है, सुषुप्त है. इसलिये हम अपने सामर्थ्यसे व्यापक नहीं हो सकते हैं. तो ब्रह्म जब भी अपना परिच्छिन्न स्वरूप लीलावतारद्वारा या भक्तजनदृश्य होकर प्रकट करता है तो वह परिच्छिन्नता अंशात्मिका नहीं होती है. वहां "**अण्वपि ब्रह्म व्यापकं भवति**"वाली विरुद्धधर्माश्रयता ही ब्रह्मकी प्रकट होती है. वहां प्राकट्य माना जाता है, समागमन नहीं माना जाता है. भगवान् न तो आते हैं और न जाते हैं. भगवान् स्वेच्छया कहीं प्रकट होते हैं, कभी भक्तिसे कभी ज्ञानसे कभी कर्मसे. जितने भी भगवद्विग्रह है, यहां तक कि भगवान्का जो अर्च्यरूप होता है वहां भी हम ऐसा नहीं मानते हैं कि प्राणप्रतिष्ठासे भगवान्का प्रतिमामें अन्तःप्रवेश होता है. हम तो यह मानते हैं कि यथाविधि पूजन शुरु कर दिया जाय तो वहां ब्रह्म प्रकट होता है अन्यथा अप्रकट रहता है. तो वहां प्राकट्य है उत्पत्ति नहीं है. प्रतिष्ठाविधिसे ब्रह्म न तो उत्पन्न होता है न तो आता है. क्योंकि "**व्यापकत्वाद् अजीवतः**" ऐसा महाप्रभुके ज्येष्ठात्मजका वचन है. ब्रह्म व्यापक है और जीवभावसे ग्रस्त नहीं है. इसलिये वह केवल प्रकट होता है या नहीं होता. बहुत पहलेकी बात है. मुझे किसी *आर्मी ऑफिसर*ने पूछा : "महाराज! तुम मूर्तिपूजा करते हो?" मैने कहा : "हां. करते हैं". तो वह बोला : "जब महम्मद ग़ज़नवीने सोमनाथके लिङ्गके तलवारसे टुकड़े किये तब तुम्हारा भगवान् कहां था?" तो मैने कहा : "तब वह महम्मद ग़ज़नवीकी तलवारमें जा बैठा होगा". व्यापकत्वाद् अजीवतः. त्रायते त्राति विश्वात्मा ह्रीयते हरतीश्वरः. वह वहां ज्योतिर्लिङ्गमें न बैठकर उसकी तलवारमें बैठ गया होगा! इसमें घबरानेकी बात क्या है? हमको इसमें भय नहीं

होता. वह सर्वव्यापी है. कहीं भी प्रकट हो सकता है.

अतएव वल्लभाचार्य कहते हैं : "**अखण्डाद्वैतभानेतु सर्वं ब्रह्मैव न अन्यथा ज्ञानाद् विकल्पबुद्धिस्तु बाध्यते न स्वरूपतः**". ब्रह्मात्म्यैक्यके ज्ञानसे विकल्पबुद्धिका बाध होता है विकल्पबुद्धिगोचर वस्तुका बाध नहीं होता है. जैसे सुवर्णग्राहकको कंकणकर्णाभरण आदि आभूषणोंकी विकल्पबुद्धि नहीं रह जाती है केवल सुवर्णग्राहिका बुद्धि ही रहती है. जबकि आभूषणग्राहिका बुद्धि विकल्पबुद्धि है. परन्तु जिसको सुवर्ण चाहिये उसकेलिये आभूषण बाधित हो जाते हों ऐसा वल्लभवेदान्त नहीं मानता है. यह बात जब समझमें आ जाय तब आविर्भाव-तिरोभाववाद सामने आता है.

"**तद्धेदं तर्हि अव्याकृतमेव आसीत् तद् नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियते**". आविर्भाव और तिरोभाव का मतलब है : किसी विशेष नाम-रूप-कर्मको प्रकट करना. सत्ताका ऐसा व्याकरण कि जो हमें नामात्मना, रूपात्मना और कर्मात्मना अनुभूत हो वह आविर्भाव है. सत्तामें किसी नामका प्रकट न होना, किसी रूपका प्रकट न होना या किसी कर्मका प्रकट न होना तिरोभाव है. उपनिषत्सन्दर्भ है : "**असौनामा अयम् इदंरूपम्**". इस सन्दर्भमें महाप्रभु श्रौती उत्प्रेक्षा कर रहे हैं : "**आविर्भाव-तिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिणः... सर्वाकारस्वरूपेण भविष्यामि सति या हरेः वीक्षा यथा यतो येन तथा प्रादुर्भवति अजः. मृदादि भगवद्रूपं घटाद्याकारसंयुतं मूलेच्छातः तथा तस्मिन् प्रादुर्भावो हरेः तदा. तिरोभावः तथैव स्याद् रूपान्तरविभेदतः**".

इस सारी कार्यकारणभावकी मीमांसाका निष्कर्ष वाल्लभ वेदान्त लीलार्थसृष्टिवादके रूपमें लेता है. "**सवै नैव रेमे. सा आत्मानं द्वेधा आपातयत. पतिश्च पत्नी च अभवताम्**". यह "पतिश्च पत्नी च अभवताम्" आनन्देन लीलया अभवत्. नतु पति-पत्निभाव उसमें प्राकृतसदृश

है. इसका निष्कर्ष है : ''लोकवत् लीला... सा लीला. 'कैवल्यं' मोक्षः''. लीलानुभूति ही मोक्ष है. लीलामें प्रकट विषयोंकी अनुभूति मोक्ष नहीं होती. प्रकट विषयोमें भगवल्लीलाकी अनुभूति मोक्ष ही है. बल्कि मोक्षादपि अधिक है, हम तो यहां तक मानते हैं. क्योंकि लीलानुभूति होगी तो भक्ति प्रकट होगी. अन्यथा वह प्रकट नहीं होगी. तब फिर भक्तिको उपासनार्थ कल्पित मानना पड़ेगा. हम भक्तिको उपासनार्थ कल्पित नहीं मान पाते हैं. आरोप नहीं मानते हैं. हमतो उसे लीलका अनुभाव मानते हैं. ब्रह्म लीला कर रहा है. वह अपने विभावानुभावसंचारिभावस्थायिभावसे कोई रस हमारे भीतर प्रकट कर रहा है उस रसकी अनुभूति यदि हमारे भीतर प्रकट होती है तो लीलाके अनुभावतया भक्ति हमारे भीतर प्रकट होती है. इस अर्थमें 'पुष्टिभक्ति'का मतलब परमात्माकी पुष्टि या कृपा की चाहना रखनेवाली भक्ति ऐसा नहीं है. परन्तु परमात्मा हमारे भीतर इस तरह प्रकट हो कि यह सारा जगत् हमें परमात्माकी लीलाके रूपमें दीखने लगे और तब जो भक्ति प्रकट होती है वह पुष्टिभक्ति है. पुष्ट्या जायमाना भक्तिः 'पुष्टिभक्तिः' नतु पुष्ट्यै क्रियमाणा भक्तिः पुष्टिभक्तिः. इस बातको खास लक्ष्यमें रखना चाहिये.

संक्षेपमें इस तरह वाल्लभ वेदान्ताभिमत कार्यकारणभाव और उसकी भगवद्भक्त्युपयोगिता का निरूपण जो श्रुत्यादि शास्त्रों तथा आचार्यवाणी में उपलब्ध होता है वह आपके समक्ष प्रस्तुत किया. धन्यवाद !

Vāllabha Theory of Cause - and - Effect Relationship

Prof. Vashishtanarayan Jha

Be it the Nāsadīya - sūkta (RV.10.129) or the Hiraṇyagarbha - Sūkta (RV.10.121) or the Puruṣa - Sūkta (RV.10.90), all are the testimony of Indian enquiry into the source of this universe of our experience. Advancing this enquiry deeper and deeper through the Upaniṣadic period, Indian minds kept on theorizing, terminating into divergent philosophical frame-works. The quest remained one and the same but philosophical frame-works differed due to the difference in basic presuppositions. Experience of plurality could never be denied, although explanations differed. Broadly speaking the issue was whether we should accept 'one' as the starting point to explain the 'Many' or 'Many' to explain 'Many'. Given these presuppositions as 'One' and 'Many', there can be four possibilities :

(A) +'one' +'Many'
(B) -'one' +'Many'
(C) +'one' -'Many'
(D) -'one' -'Many'

'B' is the presupposition of the Nyāya VaisYAeṣika thought which claims that there is plurality right from the starting point. Hence, the entire universe is real.

'C' is the position of the idealists of the type of the Advaita Vadānta where 'One' is the ultimately real and the 'Many' is mere appearance and hence unreal.

'D' is the position of the idealists of the type of the Mādhyamika school of Buddhist thought, according to which every thing is devoid of it's nature (स्वभावशून्य)

'A' seems to be the position of Vāllabha Vedānta according to which there is 'One' (Kṛṣṇa) and there are 'Many' of our experience (Jagt) which have emerged from that 'One'. ''पुरुष एवेदं सर्वं ... यद् भूतं यच्च भव्यम्'' (ऋग्वेद १०।९०). ''Everying is nothing but that One Puruṣa, including what was in the past and what will come into being in future''.

In the background of such a presupposition we have to understand the cause-and-effect relationship in the system of Śuddhādvaita. It is to be born in mind that कार्यकारणभाव is a relationship subsisting between two relata.

Before we come back to this issue it is necessary to clarify the two components of this

relationship namely, कार्य and कारण. Can we understand कार्य independently of कारण or can we understand कारण independently of कार्य? Obviously, not. This is the reason that we have to consider them in pair. What could be a concept of a कार्य or effect? Common sense view will be: that which did not exist before and which comes into being subsequently is an effect. This common sense view is based on our experience when we see that a particular pot did not exist, but the potter brings it into existence. Hence, the pot will be designated as 'effect' and the factors involved in bringing the 'effect' into existence will be designated as कारण or cause. This view also explains the common experience that the potter sees the absence of that pot and, therefore, goes to collect the factors which will help the pot's coming into existence. To put it in simple language this is what a 'cause' means and this is what an 'effect' means.

But one can aslo look at the same phenomenon with a different angle. One can also say that an effect is the manifestation (आविर्भाव) of it's form and the process and factors responsible for this manifestation are the causes.

In Indian intellectual and analytic traditions these two approaches have engaged the philosophers for centuries. The theory in the first approach is traditionally

known as असत्कार्यवाद or आरम्भवाद and that in the second approach is called the सत्कार्यवाद. The first is held by the Nyāya VaisYAeṣika system of thought and the second is held by the Saṁkhya school of thought. The first theory presupposes the pre-absence (कारण) of an effect in it's cause whereas the second theory presupposes the presence of the effect in it's cause. The actions of the agent are meant for bringing into being the whole (Avayavin) out of it's parts in the first theory, whereas the efforts of the agent are viewed as facilitating the manifestation of the already existent whole from it's parts according to the second theory. Agent's actions are actions of creation in the first theory, Whereas those actions are viewed as the actions of unveiling or manifestation in the second theory.

These are the two notions of कार्य which have engaged the Indian Philosophers for centuries.

Considered more closely, the face cannot be denied that when the potter starts collecting materials and starts acting, there is no pot. In other words there is pre-absence of pot. The pot is not Siddha which can perform the act of holding a liquid substance. It is in the Sādhya stage and it is going to get it's Siddha stage when the potter will say "घटः उत्पन्नः". If we analyse this sentence it can be re-written as "घटः उत्पत्तिमान्" and which can be put as follows:

उत्पत्ति

|

घट

This implies that Ghaṭa has acquired a property called 'Utpatti' or 'कार्यता'.

In the second theory under the same circumstances the sentence will be "घटो अभिव्यक्त:" which can be re-written as "घटो अभिव्यक्तिमान्" which can be put as follows:

अभिव्यक्ति

|

घट

This implies that Ghaṭa has acquired a property called अभिंव्यक्ति or कार्यता.

The question now is whether Abhivyakti can be equated with Utpatti. The Satkāryavādins think that they cannot be equated because the term 'Abhivyakti' implies that the effect was already Siddha in it's cause and the potter's actions have simply helped the effect manifest, whereas the term Utpatti gives an impression that the effect was not Siddha and it becomes Siddha through the actions of the potter in the example given above.

Jayanta Bhatta, while refuting the सत्कार्यवाद in the 8[th] Āhnika of his Nyāyamañjarī, puts three alternatives to understand the term Abhivyakti. He asks: "Does the terms 'Abhivyakti' mean 1. कार्यात्मना अवस्थानम् ? or, 2. संस्थानविशेष or, 3. प्रतीतिः ?

By asking कार्यात्मना अवस्थानम् he is asking whether Ghaṭa is coming into being as Siddha, implying, thereby, that at the starting point it was not Siddha.

By asking संस्थानविशेषः, Jayanta wants to point out that Ghaṭa has appeared at the end with a structure implying, thereby, that such a structure was not present at the starting point.

And by asking whether 'Abhivyakti' means Pratīti, he wants to point out that the activities of the potter do not create knowledge, but do create an object namely, the pot, the knowledge of which can arise.

In his characteristic way, he says, no one finds knowledge rotating on the wheel of the potter!

Thus the difference lies in the notions of Utpatti and Abhivyakti. In Utpatti, the कार्य is Asiddha, whereas in Abhivyakti, the कार्य is assumed as Siddha.

The Ārambhavādins or the Utpatti - vādins quote

Gautama-nyāyasūtra in support of their argument. The sutra runs as follows: "बुद्धिसिद्धन्तु तद् असत्". 'The effect exists in conceptual form as Asat (i.e. Asiddha)'.

Here, the term 'Asat' has created a lot of problems and has provoked different schools to raise different questions.

The Satkāryavādins interpreted the terms 'Asat' as fictitious (alīka) and the Grammarians took this Sūtra in support of their theory of बौद्धार्थ (conceptual entity) independent of external correspondence. But the fact remains that for the Indian Logicians the terms 'Asat', here, stands for Asiddha. The potter acquires the knowledge or concept of Ghaṭa which is in an Asiddha form and which is brought into Siddha form through his efforts.

Jayanta says, therefore, that the above Sūtra should be interpreted as follows: "यद् असत् तत् क्रियते इति न एवं वचनव्यक्तिः अपितु यत् क्रियते तद् असत्". The Sūtra does not mean 'what is Asat is being created'. But it means "what is being created is Asat i.e. Asiddha yet". Thus, what is being created is not fictitious (Alīka).

In this way after having understood the concept of कार्यता let us now turn towards the concept of कारणता which is the describer of कार्यता.

Ghata is produced out of Mṛt-piṇḍa. In such a case we will say "मृत्पिण्डो घटस्य कारणम्" (न्यायमञ्जरी). This can be re-written as "मृत्पिण्डो घटस्य कारणतावान्" which can be put as follows:

कारणता
|
मृत्पिण्ड

What is this कारणता ?

Jayanta calls it योग्यतावच्छिन्नसहकारिसन्निधानम् "proximity or assemblage of all factors capable of producing the effect". This कारणता is taken as शक्ति by others. Jayanta has no objection if you use the term शक्ति to convey the same idea of assemblage of factors. Such a शक्ति in that case will be of two types: अवस्थिता(factors present in their own forms) and आगन्तुकी (occasioned ones like the content between the rotating wheel and the stick and so on).

Here the discussion centres around the concept of Śakti. In one theory Śakti is an independent category of entity, while with the Naiyāyikas it is merely "the assemblance of necessary factors".

This conclusion is drawn from the following considerations: It is a public experience that to produce

a pot one goes to collect mud and not threads and to produce a cloth one goes to collect threads and not mud. Why? One answer is only mud has the capacity to produce pot and not the threads and similarly, only threads have the capacity to produce cloth and not the mud. Therefore, कारणता in mud and threads is nothing but a capability or Sakti to bring about a particular effect.

The other answer is only when a particular set of factors is present, the effect comes into being and in the absence of such a set the effect does not come into being. Therefore, कारणता is nothing more that a particular set of factors.

Now, if कार्य is already existent in कारण according to the Satkāryavādins, then the question arises: what is it's nature? Is it identical with the कारण? I do not think it is acceptable to them because one cannot accept that a कार्य is produce from कार्य. This implies that the notion of कारण has to be different from the notion of कार्य. Can the कारणता or योग्यता or शक्ति be equated with कार्य? I think, still the same problem of producing an effect from an effect continues. In Jayanta's words: "शक्तेः कार्यत्वे कार्यादिव कार्योत्पादो अङ्गीकृतः स्यात्. नच घटाद् घटः उत्पत्तुम् अर्हति" (न्यायमञ्जरी Part II p.400, Mysore Edn.)

Thus, the notion of 'cause' has to be kept as distinct

from the notion of 'effect'.

Now the next issue that emerges is that the property of कार्यता and कारणता are mutually conditioned properties because they are relational properties, which means one cannot be conceptualized independently of the other. These properties mutually describe each other. If कारणता is a Śakti then it should be present in both. Then why is it not so here? कारणता is in कारण only and कार्यता is in कार्य only!

Exactly this was the ground on which Dharmakīrti rejected the cause-and-effect relationship as a realty in his सम्बन्धपरीक्षा.

We all know that Navya-Nyāya provided a solution to this problem by saying that कारणता is in कारण by आधारतासम्बन्ध and in कार्य by निरूपकतासम्बन्ध and similarly कार्यता is in कार्य by आधारतासम्बन्ध and in कारण by निरूपकतासम्बन्ध. Hence, both कार्यता and कारणता become द्विष्ठ and hence can act as relations.

With this background in view let us now turn towards, the Vāllabha vedānta for कारणताविचार.

In the context of the definition of प्रमाण, the concept of कारण was taken for analysis by Puruṣottamacaraṇa. 'प्रमाण' stands for प्रमाकरण. Naturally, the question

arises: What is a कारण? The answer is given as "व्यापारवद् असाधारणं कारणं करणम्". This invites the discussion on the concept of the कारण. The definition provided for कारण is "आविर्भावकशक्त्याधारत्वम्" i.e. being the locus of the potentiality which causes manifestation (of the effect).

This effect lies in the cause from which it emerges (उपादानस्थं कार्यम्).

The potentiality, which causes the manifestation (आविर्भावकशक्तिः), means the potentiality which facilitates all sorts of behaviour with the effect including linguistic behaviors. Therefore, manifestation means "being fit to be the object of behaviour". Exactly opposite is the concept of disappearance (तिरोभाव) in which case one cannot behave with the effect.

This potentiality is, really speaking, the potentiality of Lord Kṛṣṇa, but since He Himself put it in different things they are said to have the potentiality to manifest; threads have the capacity to manifest 'cloth', mud has the potentiality to cause manifestation of 'pot' and so on. This is in perfect harmony with the basic presupposition of the Vallbha Philosophy of 'One' becoming 'Many' ("एकांशेन स्थितो जगत्" भगवद्गीता)

Thus, in the System of Śuddhādvaita the effect

is a particular manifestation of the Same 'One' (Brahma).

"यस्य च यतः व्यवहारयोग्यत्वं तत् तस्य कार्यम्". The question of कार्य and KaYCraṇa arises only in the contest of व्यवहार. Therefore, कारण is also explained as follows: "व्यवहारे यत्र यदाविर्भाविकाशक्तिः तत् तस्य कारणम्".

The definition of कारण as advanced by the Naiyāyikas is rejected because it involves interdependency and circularity. The clause Pūrvavṛtti is the definition "अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तिः कारणम्" requires the notion of effect and the clause 'अनन्यथासिद्ध' requires the notion of cause itself and hence the above defects.

The Vāllabha system requires only two types of cause: a. समवायिकारण and b. निमित्तकारण.

A. समवायिकारणis also a particular state of the same source i.e. Kṛṣṇa. Puruṣottama says: "भगवान् अविकृतएव जगतः एकांशेन समवायी". An उपादानकारणis nothing but a particular form of that समवायिकारण. उपादानन्तु समवायिनएव अवस्थाविशेषः.

B. All other factors are included in the निमित्तकारण. What is considered to be an असमवायिकारणis included in the निमित्तकारण - category.

The Naiyāyikas accept a permanent relationship between a समवायिकारण and the effect. In place of this

the Vallabha-sampradāya accepts the relationship called 'Tādātmya' which is defined as an identity which can tolerate difference (भेदसहिष्णुः-अभेदः). Of course, Puruṣottama says, even if Vāllabha system accepts Samavāya as a permanent relationship, it will not disturb the rationale of the system because even at the time of deluge (Pralaya) the effects will remain since they are permanent and there will continue to be two relata i.e. the कार्य and the समवायिकारण, and so a नित्यसम्बन्धः between them can be accepted without causing any harm to the system. In his words :

> "सत्कार्यवादे कार्यस्य प्रलयेऽपि सत्त्वेन सम्बन्धिद्वयसत्त्वात् च नित्यसम्बन्धरूपस्य समवायस्य अतिरिक्तत्वानङ्गीकारेऽपि अदोषः".
>
> (प्रस्थानरत्नाकर पृ.४२).

From all this it can be seen that the entire edifice of Vāllabha Philŏsophy accordance with the basic philosophical presuppositions, with which the system started. They need to see, therefore, that everything comes under those presuppositions on one hand and our normal experience of cause and effect relationship is also explained.

While drawing presuppositions the Philosophers have also taken into account the comprehensiveness of these presuppositions in the sense that the cultural beliefs

and scriptures also do not come in conflict with those presuppositions.

Thus, the concept of effect in the Satkāryavāda of Vallabha is different and hence the concept of cause is also different and hence the concept of cause-and-effect relationship is obviously distinct.

Puruṣottama accepts two kinds of कारणता in कारण. One कारणता is in the collection of factors responsible to manifest the effect which he calls the सामग्रीकारणता and the other the प्रत्येककारणता which establishes one-is-to-one relationship between a cause and effect.

We all know that the theory of सामग्रीकारणता is the contribution of the Kāśmīrī logician of the 9th Century A.D., Jayantabhatta.

If this कारणता has to be a relationship between कारण and कार्य, it has to be द्विष्ठ and thus in कारण it will remain by आश्रयतासम्बन्धः and in the कार्य it will remain by the निरूपकतासम्बन्धः. Hence, there is no problem in accepting कारणता as a relationship.

Thus, the nature of a cause-and-effect relationship according to the शुद्धाद्वैत ब्रह्मवाद, needs to be understood in terms of it's basic philosophical presuppositions. In this system not only the 'One' is true but also the

'Many' are true, since the 'Many' have emerged from that 'One'. The 'One' is permanent and hence all that emerge from that are also permanent. If they are permanent then naturally, there is no place for part-and-whole relationship (अवयवावयवीभावसम्बन्ध:). In order to accommodate these presuppositions, therefore, all the concepts, related to the कार्य-कारणभाव, have been defined accordingly as discussed above. Unless these presuppositions are challenged, the Vallabha theory of cause-and-effect relationship is quite consistent with their basic philosophical presuppositions.

हिन्दीसंक्षेप

प्रो. वशिष्ठनारायण झा

अनुभूयमान जगत् जो कि विविधतापूर्ण है और अनेक है. यहां प्रश्न उठता है कि उसका उत्स क्या होगा? उसका *सॉर्स्* क्या हो सकता है? एक प्राग्धारणा ऐसी है कि कुछ एक था जो अनेक हो गया है. दूसरी धारण है : प्रारम्भसे ही अनेकता है. जैसे सांख्य हैं—नैयायिक हैं. तीसरी धारणा ऐसी है कि एक ही सत्य है और अनेकताकी प्रतीति असत्य है. यह अद्वैतवेदान्तकी परिकल्पना है. और माध्यमिक कहते हैं कि न एक सत्य है न अनेक सत्य है. सब स्वभावशून्य है. मुझे लगता है कि वाल्लभदर्शन पहली धारणाको मान्य करता है.

वल्लभदर्शनके अनुसार एक ही तत्त्व अनेकमें परिवर्तित हो जाता है. अर्थात् अनेक उस एकमें ही समाविष्ट है. जब वो चाहता है

तब वो अपने आपको अनेकमें प्रकट कर लेता है. इसे वे 'लीला' कहते हैं. जो प्रकट होता है वह भी सब ब्रह्म ही होता है. लेकिन वहां अंश-अंशी भाव है. हम उसे माया-मिथ्या नहीं कह सकते हैं. या उसे प्रतीतिमात्र या स्वभावशून्य नहीं कह सकते हैं. क्योंकि कार्य भी सत् है. यदि यही अवधारणा है तो मुझे लगता है कि वल्लभवेदान्तने सभी उपनिषद् और भागवतादि अन्य शास्त्र हैं उनमें जो एकवाक्यता लानेका सफल प्रयास किया है. मेरा कहना है कि यदि आप उस प्राग्धारणाको *चेलेञ्ज्* करें, उसपर आपत्ति उठायें तो ही आपको उसमें *इन्कन्सिस्टेन्सी* दिखलाई देगी. पर यदि आप इस प्राग्धारणाको ऐसेकी ऐसे रहने देते हैं तो कार्य-कारणभावके इनके सिद्धान्तको कोई आंच नहीं आ सकती है या फिर हम उनको समझ ही नहीं पाये हैं यह मेरे कहनेका तात्पर्य था.

चर्चा

Vallabha Theory of Cause and Effect Relationship

प्रो. वशिष्ठनारायण झा

वी. एन्. झा : Puruṣottama says, even if Vāllabha system accepts Samavāya as a permanent relationship, it will not disturb the rationale of the system because even at the time of deluge (Pralaya) the effects will remain since they are permanent and there will continue to be two relata i.e. the कार्य and the समवायिकारण, and so a नित्यसम्बन्धः between them can be accepted without causing any harm to the system. On this point I will request Ācāryacaraṇa to little elaborate. That even at the time of Mahāpralaya Kārya continues to exist.

गो. श्या. म. : What happens there that Nāma-rūpa is disbudded or disjoined from Sat-part and Sat is deprived from Nāma-rūpa. So, Sat become Avyakta and Nāma-rūpa become merely Cidātmaka. They are not connected with each other. Creation ascribes a particular Nāma and a particular Rūpa to a particular Sad-aṁśa. That is creation. What is delusion?

(हिन्दीभाषामें प्रश्नोत्तर करनेका कहने पर) आपके प्रश्नका आशय यह था कि प्रलयमें भी कार्य कैसे रह जाता है. मुझे यह अपेक्षा थी कि यह प्रश्न उठेगा. इसीलिये मैनें अपने वक्तव्यमें ब्रह्माजीवाली बात कही थी. ब्रह्माजीको नारायणने अपने स्वरूपमें सारे नाम-रूपोंका निदर्शन कराया था परन्तु वह किसी सदंशविशेषसे जुड़ा हुवा नहीं था. ब्रह्मके शरीरान्तःपाति था. और जब किसी सदंशविशेषसे जोड़ा जाता है तब वह कार्यात्मना आविर्भूत होता है और सदंशसे उसे पृथक् किया जाता है, परमात्मके स्वरूपमें ही अवस्थित होता है, अंशीमें अवस्थित हो जाता है ...

वी. एन्. झा : तो क्या यह समझें कि जो एक है उसीमें अनेक समाहित होता है ?

गो. श्या. म. : समाहित हो जाता है. "**मधुनि लिल्युरशेषसरसाः**". भागवतमें इसका बहुत सुन्दर वर्णन है. सारे पुष्पोंके रस मधुमें जाकर अपना तारतम्य खो देते हैं. जैसे नदी सागरमें लीन हो जाती है तब भी पानी तो रहता ही है, नदीका पानी रह नहीं जाता है ऐसी बात नहीं है, मगर सागरमें उसको 'गङ्गा' या 'यमुना' या 'नर्मदा' की तरह पहचानना मुश्किल हो जाता है.

रा. ताताचार्य : एतेषाम् आशयः, प्रलयकालेऽपि कार्यं यथा मृदि घटः पूर्वमेव विद्यमानः आविर्भवति, कारणव्यापारेण, तद्वत् प्रलयकालेऽपि जगद्रूपेण कार्यं तिष्ठति ? परन्तु नाम-रूपाभ्यां तत्र व्याकरणं नास्ति.

गो. श्या. म. : स सर्वनामा सच सर्वरूपो यथा भागवते उच्यते "**स सर्वनामा सच विश्वरूपः**" (भाग.पुरा.६।४।२८) यदा अंशी सर्वाणि नामानि सर्वाणि रूपाणि बिभर्ति तदा कार्यकारणभावस्य पार्थक्यं न भवति. यदा सदाद्यंशाः तत्तन्नामवन्तो भवन्ति,

''सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरः नामानि कृत्वाऽभिवदन् यदास्ते'' इति श्रुतेः तदा कार्यकारणभावो प्रकटीभवति.

वी. एन्. झा : स्वयं पुरुषोत्तमचरण प्रस्थानरत्नाकरमें लिखते हैं **''प्रलयकालेऽपि सम्बन्धिद्वयसत्त्वात्''** इसलिये मैं आपसे पूछ रहा हुं. अभिव्यक्तरूपेण तयोः व्यवहारयोग्यत्वं नास्ति परन्तु वर्तेतेएव.

गो. श्या. म. : 'पत्रावलम्बन' ग्रन्थकी प्रारम्भिक कारिकामें महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यने इसका स्पष्टीकरण किया है **''ब्रह्मवादे निरुक्तिस्तुं न वक्तव्यैव कुत्रचिद् वस्तुतो ब्रह्म सर्वं हि व्यवहारस्तु लोकतः''**. 'लोकतो' नाम मिथ्या न... किन्तु ब्रह्मकी सत्यसङ्कल्प-सर्वभवनसामर्थ्यसे प्रकट हुवा लोकव्यवहार 'लोकतः' द्वारा अभिप्रेत है.

एस्.आर्.भट्ट : मुझे दो बातें कहनी हैं. एक तो यद्यपि अवान्तर बात है, बौद्धदर्शनके सन्दर्भमें. मैं बौद्धदर्शनकी आपकी व्याख्यासे सम्मत नहीं हुं. आपने अधूरी बात कही है. वहां केवल स्वभावशून्यताकी ही चर्चा नहीं है. बौद्धदर्शन तो यह कहता है कि सभी वस्तुएं प्रतीत्यसमुत्पन्न हैं. कारणके होनेपर कार्य होता है. कारणके न होनेपर कार्य नहीं होता है. अतः सभी वस्तुएं परभावको लिये हुवे हैं, स्वभाववाली नहीं हैं. लेकिन स्वभावशून्यताको आप भावशून्यता मत मानिए. हम लोग जो भ्रान्ति कर रहे हैं, वह भ्रान्ति हमारे पूर्वाचार्योंने भी की है. उन्होंने स्वभावशून्यताको भावशून्यता मान लिया. और फिर कह दिया कि माध्यमिक शून्यवादी दर्शन है. वस्तुतः माध्यमिक भावशून्यताकी चर्चा नहीं करते हैं. नागार्जुनने यह कहा है कि दो प्रकारकी शून्यताकी हम बात करते हैं. एक तो स्वभावशून्यताकी. जागतिक पदार्थ स्वभावशून्य हैं. लेकिन जो तत्त्व है वह प्रपञ्चशून्य है. मेरी आप सबं विद्वानोंसे प्रार्थना है कि हमको बौद्ध दर्शनके प्रति

यह भावना नहीं रखनी चाहिये जो पहले रखी गई थी.

बी.आर्.शुक्ल : यहां भावनाकी कोई बात नहीं है. कार्यकारणका सिद्धान्त किस रूपमें बौद्धोंने कहा है उसका ये प्रतिपादन कर रहे हैं.

एस्.आर्.भट्ट : उसका तो उन्होंने प्रतीत्यसमुत्पाद माना है.

वी. एन्. झा : प्रतीत्यसमुत्पादका अर्थ ही है स्वभावशून्यता. माध्यमिककारिकामें स्पष्ट लिखा हुवा है.

(कोलाहलः)

एस्.आर्.भट्ट : आपने आलेखमें जो *माइनस् वन्* — *माइनस् मेनी* के रूपमें शून्यवादकी व्याख्या की है वह कदापि नहीं हो सकती है. क्योंकि वहांपर भी *वन्* है और *मेनी* है.

वी. एन्. झा : वहां *वन्* क्या है?

एस्.आर्.भट्ट : सङ्घात. कारणसङ्घात. उससे कार्यरूपी जगत् उत्पन्न होता है जिसमें अनेक पदार्थ होते हैं. इसलिये वहां *मेनी* भी है.

गो. श्या. म. : मुझे एक कारिकाका स्मरण हो रहा है "**सर्वदृष्टिप्रहाणार्थं शून्यतां हि बभाषिरे, येषान्तु शून्यतादृष्टिः असाध्यान् तान् बभाषिरे**". बौद्धमतमें खास करके शून्यवादी बौद्ध मतमें तो दृष्टिप्रहाण ही शून्यता है. सद्दृष्टिप्रहाण असद्दृष्टिप्रहाण सदसद्दृष्टिप्रहाण, सदसद्विलक्षणदृष्टिप्रहाण. जैसे निर्विकल्पक समाधिकी स्थिति है वैसी है. निर्विकल्पकसमाधिकी स्थितिको वह व्यवहारमें कहना चाहते हैं. अन्तर यह है. निर्विकल्पक समाधिकी स्थिति योगमें चित्तवृत्तिके निरोधसे प्राप्त होती है. मेरी ऐसी समझ है.

बी.आर्.शुक्ल : नहीं वो व्यवहारमें नहीं कहना चाहते हैं. "**द्वे सत्त्ये समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना, लोके संवृतिसत्यञ्च सत्यञ्च परमार्थतः**".

गो. श्या. म. : पर दृष्टिप्रहाणकेलिये वे ऐसा कहते हैं कि ''यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्ष्महे.'' ''या शून्यता सैव प्रतीत्यसमुत्पादवादः. यः प्रतीत्यसमुत्पादः सैव शून्यता''. ''न रूपाद्यभावाद् रूपं शून्यमिति ब्रूमः किन्तु रूपमेव शून्यं शून्यतैव रूपम्''. ऐसा कहते हैं. इस सबका तात्पर्य उनका यह है कि दृष्टिप्रहाण करो. सोचो ही मत कि क्या है. क्योंकि सोचनेसे कुछ स्वभाव सिद्ध होगा. यदि सोचेंगे ही नहीं तो स्वभाव ही सिद्ध नहीं होगा. यह मेरी समझ है.

रा. ध. द्विवेदी : भट्टसाहबका कहना यह है कि *माइनस् वन्* से *मायनस् मेनी* की जो बात कही है वह ठीक नहीं है.

वी. एन्. झा : नहीं. *मायनस् वन्* से *मायनस् मेनी* नहीं है. मेरा कहना यह है कि न तो *वन्* है और न *मेनी* है.

(ध्वनिमुद्रणदोषाद् इह कश्चन अंशः श्रवणानर्हो जातः)

पा. ना. द्विवेदी : एका जिज्ञासा वर्तते. सत्कार्यवादे कारणे कार्यम् उत्पत्तेः प्राग् अस्ति. तर्हि केन रूपेण कार्यं कार्ये अस्ति? किं कारणात्मना यद्वा स्वेन रूपेण? तद्वदेव वाल्लभमते कारणात्मना अस्ति वा कार्यरूपेण अस्ति वा.

बी.आर्.शुक्ल : घटः कारणदशायां मृत्तिकादशायां न भासते. न आविर्भवति. अव्यक्तरूपेण तिष्ठति.

(कोलाहलः)

च. शे. शुक्ल : यह प्रश्न हंसीमें उडाने लायक नहीं है. प्रश्न यह है कि यदि घट घटरूपसे है तो वह भासमान होना चाहिये. भासमान नहीं है पर है, यह तो विरुद्ध बात है. यह इनका प्रश्न है.

पा. ना. द्विवेदी : सांख्य कहता है कि कार्य अपनी उत्पत्तिसे पूर्व कारणात्मना था. कार्यकी अव्यक्तावस्था कारण है. तो कार्य उत्पत्तिके पहले...

वी. एन्. झा : अव्यक्तावस्था मतलब प्रतीति-अविषय?

पा. ना. द्विवेदी : ऐसे भी कह सकते हैं. और कार्यकी सत्ता नहीं रहती है, कारणरूपसे सत्ता रहती है. सभी कार्यकी अव्यक्तावस्था प्रधान है. तो वाल्लभमतसे सांख्यका पार्थक्य समझना है कि यदि वाल्लभमतमें सत्कार्यवाद है ...

वी. एन्. झा : भागवतशास्त्रमें तो कहा है कि प्रलयमें भी कार्य रहता है.

पा. ना. द्विवेदी : इसीलिये तो पूछा जा रहा है. प्रलयमें रहता है तब यदि कार्यात्मना रहता है ऐसा कहोगे तब उत्पत्ति किसकी होगी? सभी कार्योंके उपादान और निमित्त कारण भगवान् ही हैं. वो प्रलयावस्थामें भी हैं और उत्पत्तिके पहले भी हैं. अब यदि यह कहें कि भगवद्रूपेण वर्तते तब तो ठीक है. लेकिन यदि घट-पटादिरूपेण वर्तते ऐसा कहते हैं तब जैसे एक विद्वान्ने कहा कि है पर भासित नहीं होता है, तिरोहित है, स्वेन रूपेण नहीं है. कारणात्मना तिरोहित तो उसको कह नहीं सकते हैं ...

वी. एन्. झा : यहां तक कहा गया कि सृष्टिपूर्व भी ब्रह्माको सृष्टिके घट-पटादि पदार्थ दिखलाये गये.

पा. ना. द्विवेदी : ... इसलिये हमारी समझमें आता है कि स्वेन रूपेण ही, घटादिरूपेण ही, अनभिव्यक्त हो कर, तिरोहित हो करके भगवान्में कार्य रहता है. और चूंकि वाल्लभ मतमें सभी पदार्थ सर्वरूप हैं अतः घटादिरूप भी भगवद्रूप ही हैं उसमें कोई विवाद नहीं है. और ऐसा प्रश्न हो कि घटमें पट है कि नहीं पटमें घट है कि नहीं तो जब सर्व पदार्थ ब्रह्मरूप है तो कहा जायगा कि है, किन्तु अनभिव्यक्त है. अतः यह कहनेमें कोई हानि नहीं है कि स्वेन रूपेण कार्य अपने कारणमें स्थित है. किन्तु सूक्ष्मरूपेण है. कारणात्मना कहोगे तो सांख्यमतप्रवेश होगा.

च. शे. शुक्ल : ऐसा आप नहीं कह सकते हैं. क्योंकि तिरोहित तो

नाशावस्था है.

पा. ना. द्विवेदी : तिरोधान नाश नहीं है व्यवहारकी अयोग्यता है.

गो. श्या. म. : '' 'जनि' प्रादुर्भावे — 'नश्' अदर्शने''. परन्तु इसमें लक्ष्यमें लेनेकी एक बात है कि ...

रा. ताताचार्य : भवताम् अभिप्रायः एवं स्याद् यत् कार्यम् इदानीं स्वेन रूपेण दृश्यते स्वेनैव रूपेण पूर्वमपि अस्ति. तस्य इदानीं प्रतीतिः भवति. तदुपरि शुक्लमहोदयैः पृष्टम् यद् अनेनैव रूपेण यदि मृदि घटो वर्तते तर्हि कुतो न भासते? इति प्रश्नः कृतः. तत्र वदामः. इदानीं दण्डचक्रादिकारणकलापो वर्तते किल! एतादृग्कारणकलापसन्निधाने तस्य भानं भवति. पूर्वन्तु एतादृग्. कारणकलापसन्निधानं नासीत्. अतो न भासते. अतो घटोत्पत्तेः या सामग्री भवद्भिः उच्यते सैव विद्यमानस्य घटस्य प्रतीतेः सामग्री इति एतेषाम् अभिप्रायः.

पा. ना. द्विवेदी : कारणसामग्री नास्ति इति न वक्तुं शक्यते. कारणं सर्वत्र भगवान्. भगवानेव कारणम्.

गो. श्या. म. : प्रस्थानरत्नाकरमें ही जहां प्रमेयप्रकरण आया है उसका विभाग ग्रन्थकारने स्वरूपकोटि, कारणकोटि और कार्यकोटि ऐसे त्रिधा किया है. स्वरूपकोटिमें कारण-कार्य दोनों ही समाविष्ट रहते हैं. और कारण और कार्य सृष्टिमें प्रकट रहते हैं. जब प्रभुमें सिसृक्षा प्रकट होती है तब कारण भी प्रकट होता है कार्य भी प्रकट होता है. और स्वरूपमें सब ''**मधुनि लिल्युः अशेषरसाः**''. यह भागवतका सिद्धान्त है. सारे पुष्पोंके रस शहदमें एकरस होकर रहते हैं. वैसे पुष्पोमें वे भिन्न-भिन्न हैं. ऐसे भगवान्की स्वरूपकोटिमें कार्यकोटि-कारणकोटि, ज्ञानकोटि-अज्ञानकोटि, साधारकोटि-निराधारकोटि, जड़कोटि-जीवकोटि स्वरूपमें सब ''मधुनि लिल्युः अशेषरसाः'' होते हैं.

पा. ना. द्विवेदी : भगवानेव कारणं कार्यञ्चैव.

गो. श्या. म. : वह स्वरूपकोटि है. और कारणकोटि तथा कार्यकोटि सिसृक्षावशात् प्रकट हुवा भेद है.

वि. प्र. मिश्र : यथा अद्वैतवेदान्ते परमार्थसत्ता स्वीक्रियते तथैव स्वरूपविषये भवन्तो यत् कथयन्ति "मधुनि लिल्युः अशेषरसाः" यत्र कार्यकारणभावौ नैव स्थातुं शक्यते. इति कृत्वा तत्र स्वरूपसत्तायां... स्वरूपसत्ता परमार्थसत्तैव अद्वैतवेदान्तिनाम् ...

गो. श्या. म. : परन्तु कार्यकारणसत्ता अपारमार्थिकी न भवति एतावदेव आवयोः विवादः.

वि. प्र. मिश्र : श्रीमद्भिः पत्येकपर्याप्तिता स्वीक्रियते तर्हि यदि ब्रह्मणः सृष्टिः प्रजायते तर्हि ब्रह्मतु एकएव तर्हि सामग्रीकारणता कथं... प्रत्येकपर्याप्तिता यदि अन्यत् किमपि तृणारणिवह्निन्यायेन... यदि ब्रह्मणो व्यतिरिक्तं किमपि नास्ति तर्हि प्रत्येकर्याप्तितायाः वार्तैव का भवति? प्रत्येकपर्याप्तिता इति विविधेषु कारणेषु एकेन कारणेन अन्येन वा करणेन यदि प्रादुर्भूतिः जायते तर्हि ब्रह्म एकमेव तर्हि प्रत्येकपर्याप्तिता कथं सङ्गच्छते?

गो. श्या. म. : प्रत्येकर्याप्तिता वा भवतु सामग्रीकारणता वा भवतु तत् सृष्टिप्रादुर्भावस्यैव कथा. सृष्टौ प्रादुर्भूतायां हि सा कथा. सृष्टिप्रादुर्भावस्तु अन्यः. सृष्टौ किल प्रादुर्भावो अन्यः.

वि. प्र. मिश्र : यदा सृष्टिः न भवति तदा स्वरूपावस्था ब्रह्मणो वर्तते. तदा कार्यकारणवादोऽपि नैव अभ्युपगन्तव्यः.

गो. श्या. म. : यः कारणत्वेन अभ्युपगतं तद् ब्रह्म स्वरूपात्मना अवतिष्ठते. यच्च कार्यत्वेन प्रकटीभवति तदपि ब्रह्मस्वरूपात्मना अवतिष्ठते.

वि. प्र. मिश्र : कार्यता-कारणताच सृष्टिसापेक्षैव. इति कृत्वा यदा सृष्टि नासीत् तदा कार्यकारणभावोऽपि नैव स्वीकर्तव्यः.

गो. श्या. म. : केन स्वीकृतम्? तदा न स्वीकृतम्. स्वरूपे कार्यकारणभावः आविर्भवति.

(ध्वनिमुद्रणदोषाच्छ्रवणानर्हता)

वि. प्र. मिश्र : कथम् उच्यते प्रलयेऽपि कारणं भवति...

गो. श्या. म. : कार्यात्मना अभिमतं यद् वस्तु तत् स्वरूपात्मना अवितिष्ठते. कारणात्मना अभिमतं यद् वस्तु तत् स्वरूपात्मना अवतिष्ठते तदभिप्रायक: एष: प्रयोग:.

प्रह्लादाचार : मान्यै: झामहाभागै: स्वीये प्रबन्धे वल्लभमतनिरूपणावसरे वाल्लभा: वदन्ति नैयायिकानां कारणलक्षणे हि आत्माश्रय: तथा अन्योन्याश्रयदोषग्रस्तं भवति. तत्र वाक्यानि इमानि वर्तन्ते. "The definition of Kāraṇa as advanced by the Naiyāyikas is rejected because it involves interdependency and cercularity. The clause 'Pūrvavṛtti' in the definition "**अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तिकारणम्**" requires the notion of effect. And the clause '**अनन्यथासिद्ध**' requires the notion of cause itself ...किन्तु तत्र प्रश्न: एवं भवति. अनन्यथासिद्ध-नियतपूर्ववृत्तिकारणं...

वी. एन्. झा : 'पूर्व'पदेन किं ?

प्रह्लादाचार : 'पूर्वं' नाम कार्यम्. "कार्यनियतपूर्ववृत्तिकारणम्"इति उच्यते. तत्र कार्यलक्षणं हि यदि कारणघटितं स्यात् तर्हि अन्योन्याश्रयो भवति. कारणलक्षणज्ञानार्थं कार्यलक्षणज्ञानम् अपेक्षते कार्यलक्षणज्ञानार्थं च कारणलक्षणज्ञानम् अपेक्षते. परन्तु नैयायिका: कार्यलक्षणम् अन्यदेव वदन्ति. नहि कार्यलक्षणे कारणत्वं अन्तर्गतं वर्तते.

रा. ताताचार्य : प्रागभावप्रतियोगित्वं कार्यत्वम्.

प्रह्लादाचार : तत्र वल्लभाचार्याणां मते प्रागभाव: स्वीकृतो न वा इति विचार: करणीय:.

वी. एन्. झा : नैव स्वीक्रियते.

प्रह्लादाचार : माऽस्तु. यतोहि कार्यं सर्वदा वर्तते. कार्यस्य प्रागभाव: इति नास्ति इति ते वदेयु:. परन्तु नैयायिकानां मते अयं

दोषो नास्ति. किञ्च यत् कारणलक्षणं प्रस्थानरत्नाकरे प्रदर्शितं वर्तते तत्र आत्माश्रयदोषो भाति मम. स कथं परिहरणीयः ? इति. यतोहि प्रस्थानरत्नाकरकाराणां मते कारणलक्षणं ''आविर्भावकशक्त्याधारत्वं''. And your explanation for that definition is "being the locus of the potentiality which causes maneifestation" कारणलक्षणे कारणत्वम् अन्तर्गतं वर्तते अत्र. ततश्च अत्र आत्माश्रयदोषस्य अवकाशो वर्तते. अतो न्यायमते कथं वा आत्माश्रयः, अस्मिन् मते कथं आत्माश्रयो नास्ति इति एकः प्रश्नः. अपरश्च ...

वी. एन्. झा : न्यायमते आत्माश्रयः वर्तते.

प्रह्लादाचार : कथम् ?

वी. एन्. झा : कार्यलक्षणपरिज्ञानं विना कारणलक्षणपरिज्ञानं न भवति.

प्रह्लादाचार : भवतु नाम.

वी. एन्. झा : अतो अन्योन्याश्रयो भवति.

प्रह्लादाचार : नहि. यतोहि कार्यं हि न कारणत्वघटितम् अस्ति. कार्यत्वम् अन्यदेव. कारणत्वम् अन्यदेव. कारणलक्षणशरीरे कार्यस्य प्रवेशे...

वी. एन्. झा : ''**अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तित्वम्**'' इति लक्षणं नैयायिकैः स्वीक्रियते न वा ?

प्रह्लादाचार : एवम्.

वी. एन्. झा : तत्र 'पूर्व'पदस्य किं व्याख्यानं भवति ?

रा. ताताचार्य : कार्यात् पूर्वम् इति.

वी. एन्. झा : तदर्थं कारणज्ञानम् अपेक्षते पुनः.

बी.आर्.शुक्ल : नैव. प्रागभावप्रतियोगित्वमेव कार्यत्वम्.

वी. एन्. झा : अतएव खलु मया उच्यते यदि तस्य लक्षणं भिन्नं क्रियते तदा तु हानिः नास्ति.

प्रह्लादाचार : नहि. तत्र विचारयामि. प्रागभावो नाङ्गीक्रियते इति तु परिभाषा

भवति. वस्तुतस्तु लोके व्यवहारो वर्तते. वल्लभाचार्यसिद्धान्तेऽपि करणसामग्री यदा भवति तदानीं घटः परिदृश्यते; कारणसामग्री यदा नास्ति तदा घटो न परिदृश्यते इत्येवं रीत्या विभागः कृतः. एवञ्च तार्किकैः नैयायिकैः यथा कश्चन प्रागभावः इत्यभावः स्वीकृतः. सएव पदार्थः अत्र प्रकारन्तरेण निरूपितो वर्तते. नतु तत्र कश्चन विशेषः. एवञ्च कार्यस्य प्रागभावः इति नास्ति इति वक्तुं शक्यते वा? कार्यं नाम कारणसामग्रीविशेषवशाद् दृष्टिविषयो यः पदार्थः सः पदार्थः 'कार्यम्' उच्यते.

वी. एन्. झा : 'पूर्व'पदस्य परिज्ञानं विना कारणज्ञानं सम्भवति वा?

प्रह्लादाचार : न सम्भवति.

वी. एन्. झा : तर्हि किं भवति?

प्रह्लादाचार : पूर्वत्वं नाम नहि कारणत्वघटितम् अस्ति.

बी.आर्.शुक्ल : नैयायिकानाम् इदमेव मतम्. मम निबन्धे अयमेव विचारो मया कृतो वर्तते.

श्रीमती पानसे : शास्त्रिणः! ''अनन्यथासिद्धम्'' अस्ति खलु? तर्हि अन्यं प्रति यत् सिद्धं नाम अन्यं प्रति यत् कारणम् तद् अन्यम्. तर्हि कारणज्ञानम् अपेक्षते तत्र. अन्यं कार्यं प्रति कारणम्.

प्रह्लादाचार : नहि. ''अनन्यथासिद्धत्वं'' नाम किम् इति तत्र विचारः कृतः. तत्र अनन्यथासिद्धत्वम् हि बहुविधं परिष्कृतं वर्तते. अन्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वं विज्ञाय यत्प्रतिपूर्ववृत्तित्वं ज्ञातव्यं भवति तत् तस्य ...

श्रीमती पानसे : तर्हि कारणज्ञानम् अपेक्ष्यते खलु?

प्रह्लादाचार : नहि. पूर्ववृत्तित्वमेव न कारणत्वम्. अन्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वं विज्ञाय, शब्दं प्रति पूर्ववृत्तित्वं विज्ञाय आकाशस्य, घटं प्रति पूर्ववृत्तित्वं विज्ञातव्यं भवति. पूर्ववृत्तित्वं हि न कारणत्वम् न्यायमते. ''अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तित्वम्'' इत्येतद् अन्यदेव. ''नियतपूर्ववृत्तित्वं'' वर्तते तत्र.

पा. ना. द्विवेदी : कारणम् आदाय यस्य नियतपूर्ववृत्तित्वम्. कारणं तत्र किम्?

श्रीमती पानसे : कारणताज्ञानम् अपेक्षितमेव.

प्रह्लादाचार : ''कारणमादाय'' इत्यत्र कारणत्वेन यद् वर्तते तद् इति अर्थः. नतु कारणत्वं तत्र घटकं भवति.

पा. ना. द्विवेदी : कारणलक्षणं तत्र प्रविष्टम्.

प्रह्लादाचार : नहि. तस्य उदाहरणं किं भवति?

रा. ताताचार्य : अन्यत्र पूर्ववर्तिनएव कार्यसम्भवे तद्भिन्नम् अन्यथासिद्धम् इत्यत्र पूर्ववृत्तिः इत्यस्य ...

प्रह्लादाचार : ...परन्तु एतेषाम् आक्षेपस्तु अयं भवति यद् अनन्यथासिद्धत्वशरीरे कारणत्वम् अन्तर्गतं वर्तते. अयम् एकः प्रश्नः. अन्यश्च प्रश्नः. Vallabha'S system requires only two types of cause. Namely Samavāyī-kāraṇa and Nimitta--kāraṇa इति वर्तते. मम तु जिज्ञासा वर्तते यद् वल्लभाचार्यैः ब्रह्मसूत्रसिद्धान्तः स्वीकृतः. ब्रह्मसूत्रेषु समवायनिराकरणं कृतं वर्तते, वैशेषिकाधिकरणे. एवं सति समवायिकारणम् इति किं कारणम् अङ्गीक्रियते? यश्च समवायो निराकृतो ब्रह्मसूत्रेषु तद्भिन्नं किमपि समवायिकारणम् अत्र स्वीकृतम्...

रा. ताताचार्य : समवायो अतिरिक्तसम्बन्धो नास्ति. तादात्म्यमेव.

बी.आर्.शुक्ल : तादात्म्यमेव समवायः. 'समवाय'शब्दस्य प्रयोगः कृतो वर्तते अर्थस्तु अन्यएव.

वी. एन्. झा : प्रस्थानरत्नाकरे ''**नच सूत्र विरोधः, तत्र वैशेषिकादिप्रतिपन्नस्यैव दूषणेन अविरोधात्**''.

च. शे. शुक्ल : हममें आत्माश्रयदोष क्यों है उस बारेमें ये ठीकसे बता नहीं पाये. उसके बारेमें हम बताते हैं कि आत्माश्रयदोष है. वह ऐसे है. न्यायमते आत्माश्रयो भवति. कुतो ''अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तित्वम् कारणत्वम्'' इति उच्यते. तत्र 'अनन्यथासिद्धत्वम्' इति यद् वर्तते तेन आत्माश्रयदोषो भवति. यतो हि अन्यथासिद्धिशून्यं यद् तद् अनन्यथासिद्धम्.

अन्यथासिद्धेः लक्षणं किं भवति ? ''अवश्यक्लृप्त-नियतपूर्ववर्तिनः कार्यसम्भवे तद्भिन्नम् अन्यथासिद्धम्''. ''अवश्यक्लृप्त-नियतपूर्ववृत्तित्वं कारणत्वम्'' ''लघुनियतपूर्व-वर्तिनएव कार्यसम्भवे तद्भिन्नम् अन्यथासिद्धम्''. लघुनियतपूर्व-वर्तित्वं कारणत्वम्. एवञ्च अनन्यथासिद्धत्वस्य ज्ञानार्थं कारणस्य अपेक्षा. अतः कारणत्वज्ञानार्थं कारणस्यैव अपेक्षा. स्वस्य ज्ञानार्थं स्वस्यैव अपेक्षाइति तत्र आत्माश्रयो भवति.

रा. ताताचार्य : नैयायिकमते भवति.

बी.आर्.शुक्ल : भवद्भिः विरुद्धधर्माश्रयतावादः स्वीकृतः. विरुद्धधर्माश्रयता-वादः कथं वक्तुं शक्यः ? विरुद्धधर्मः सएव भवति यत्र सहानवस्थानविरोधो भवेद् अथवा उत्पाद्य-घातकभावविरोधो भवेत्. तत्र यदि सहावस्थानं चेत्, तर्हि विरोधएव नास्ति तर्हि कथं विरुद्धधर्माश्रयत्वम् उच्यते भवता ? अतो जैनादिवद् अनेकान्तवादएव प्रतिभाति न विरुद्धधर्माश्रयतावादः इति मम प्रश्नः. कथं विरुद्धः इति ? यदि व्यवहारे विरोधं गृहीत्वा उच्यते चेत् तर्हि व्यवहारो भिन्नः परमार्थो भिन्नः इति कृत्वा अद्वैतमतप्रवेशो भवति.

गो. श्या. म. : सुरासुरयोः सङ्गामे विरोधो निश्चितः. महादेवसिन्निधौ सुरासुरविरोधो नास्ति. तत्र सुराअपि सन्ति असुराअपि सन्ति.

बी.आर्.शुक्ल : किं नाम विरोधित्वम् ? सहानवस्थानलक्षणत्वमेव विरोधित्वम्. भवद्भिः सहावस्थानं स्वीक्रियते अतः कथं विरोधः ?

गो. श्या. म. : विरोधः एवम् उच्यते. **''नहि विरोध उभयं भगवति अपरिगणितगुणगणे ईश्वरे अनवगाह्यमाहात्म्ये अर्वाचीनविक-ल्पवितर्कविचारप्रमाणाभासकुतर्क...विवादानवसरे ...**

बी.आर्.शुक्ल : 'विरोध'शब्दएव न प्रसक्तः. कथं 'विरोध'शब्दस्य प्रयोगः क्रियते भवता ?

गो. श्या. म. : तदेव ब्रवीमि. विरोधो नास्ति. भगवति विरोधो नास्त्येव. अभगवति तेषां विरोधः.

बी.आर्.शुक्ल : अभगवदात्मकं किमपि नास्त्येव. भगवद्भिन्नं किमपि नास्ति.

गो. श्या. म. : अत्यन्तं भिन्नं किमपि नास्ति. इच्छयातु भिन्नं जातम् सर्वम्.

वि. प्र. मिश्र : आरोपितभिन्नत्वम्.

बी.आर्.शुक्ल : यदि आरोपितभिन्नत्वम् इति उच्यते चेत् तदा अद्वैतमतप्रवेश:.

गो. श्या. म. : यदा भवान् वदति तदा पुन: मायावाद: समागच्छति.

वि. प्र. मिश्र : व्यवहारं किम् ?

गो. श्या. म. : ब्रह्मणो जगत्सिसृक्षया प्रकटो व्यवहार:.

वि. प्र. मिश्र : प्राकट्यं व्यवहार:. तर्हि व्यवहारे विरोध: स्वभावे स्वरूपे वा नास्ति विरोध: तर्हि कथं विरुद्धधर्माश्रयत्वम् ?

गो. श्या. म. : लोके विरोध:. यथा सुरासुरयो: सृष्टौ विरोध:, भगवति न विरोध:. यश्च असुर: सोऽपि भगवत्पार्षदएव. हिरण्यकशिपु: वा भवतु हिरण्याक्षो वा भवतु सोऽपि भगवत्पार्षदएव.

वि. प्र. मिश्र : मान्या: तर्हि ज्ञानस्य अधिकरणता अभेद: स्वीकार्य:. वयं व्यवहारे तदैव भेदो भवति.

गो. श्या. म. : तथैव उच्यते. ततएव मया भागवतवचनम् उद्धृतं ‘‘**नहि विरोध उभयं भगवति अपरिगणितगुणगणे...**’’.

बी.आर्.शुक्ल : ‘‘नहि विरोध:’’ इत्यनेन व्यवहार-परमार्थयो: भेद: प्रतिभाति. तर्हि अद्वैतमतापत्ति:.

गो. श्या. म. : व्यवहार-परमार्थयो: भेदो न. लीला-स्वरूपयो: भेदइति अद्वैतमतापत्ति: न आयाति.

पा. ना. द्विवेदी : नायम् अद्वैतमतप्रवेश:.

गो. श्या. म. : यस्माद् व्यवहारो अपारमार्थिक: इति न अङ्गीक्रियते. व्यवहारस्य ब्रह्मज्ञानबाध्यत्वं न अङ्गीक्रियते. ब्रह्मणि ज्ञाते व्यवहार: पुष्टो भवति. ‘व्यवहारो’नाम किम् अद्वैतिनां मते ? ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वे सति ब्रह्मज्ञानबाध्यत्वं स व्यवहार:. अस्माभि: ब्रह्मज्ञानेन अस्य व्यवहारस्य बाधो न अङ्गीक्रियते.

वि. प्र. मिश्र : तर्हि ‘‘**...संसृति: नतु वास्तवी**’’इत्यादिकं भागवते कथं सङ्गच्छते ?

गो. श्या. म. : यदा अज्ञानेन वयं भगवद्भिन्नत्वम् अङ्गीकुर्म तदा तस्य संसृतिः सम्भवति. स आरोपितो धर्मः.

बी.आर्.शुक्ल : आरोपितो धर्मः इति नैव वक्तव्यम्. आरोपणं यदि स्वीक्रियते तदा...

गो. श्या. म. : ...कदा आरोपितो धर्मः ? यदा भगवद्भिन्नत्वं यदावा आत्यन्तिकं भेदम् अङ्गीकुर्मः तदा धर्मः आरोपितः. नहि तादात्म्यस्वरूपघटको भेदः आरोपितो धर्मो अस्माभिः उच्यते. 'तादात्म्यं' नाम किं? एकत्वात्यन्ताभावरूपं द्वैतम् अस्माकं मते नास्ति. नच द्वैतात्यन्ताभावरूपं अद्वैतं वा अभ्युपेतम् अस्मन्मते. अस्माकं मतेतु अङ्गीकृतस्य भेदसहिष्णवभेदस्य को अर्थः ? यथा ''अमित्रो न मित्रं नच मित्राभावः किन्तु मित्रविरुद्धा काचन सम्पत्'' तथैव भेदो न आत्यन्तिकभेदो न भेदाभावः किन्तु भेदविरुद्धा काचन सम्पत्. सोऽयम् अस्माकं सिद्धान्तः.

च. शे. शुक्ल : नायं नियमो यत् सहावस्थानं भवति विरुद्धयोः. सम्बन्धभेदेन विरुद्धयोः सहावस्थानं भवत्येव. घटाभावो घटेऽपि वर्तते पटत्वसम्बन्धेन. घटः तत्र तादात्म्यसम्बन्धेन वर्तते.

गो. श्या. म. : तदेव मया उक्तम् यत् कैलाशे महादेव सन्निधौ सुरासुरयोः नास्ति विरोधो अन्यत्र विरोधो अस्ति.

(कोलहल)

प्रह्लादाचार : ब्रह्मणो अभिन्ननिमित्तोपादानत्वम् अङ्गीक्रियते. उपादानकारणमपि ब्रह्मैव निमित्तकारणमपि बह्मैव. निमित्तकारणस्य किं लक्षणम् इत्युक्तौ ''उपादानकारणभिन्नं कारणं निमित्तकारणम्''. एवं कथं सम्भवति ?

गो. श्या. म. : निमित्तकारणका लक्षण इस तरहसे है यह सही है. परन्तु ब्रह्म अभिन्ननिमित्तोपादन है वह इस अर्थमें नहीं कि निमित्तकारण वो न होता हो. वह निमित्तकारण भी होता है. **''तद् आत्मानं''** यहां उपादानता है. **''स्वयम् अकुरुत''** यहां तैत्तिरीयश्रुतिमें निमित्तकारणता कही गयी है. अब

रही बात यह कि निमित्तकारण क्या है और उपादानकारण क्या है. तो उसकी परिभाषामें यह कहा गया है कि उपादानकारणसे भिन्न जो भी कारण है वह निमित्तकारण है. समस्या यहां यह है कि निमित्तकारणका लक्षण ब्रह्ममें व्याप्त होता है या नहीं ?

वि. प्र. मिश्र : पुनः आपको सत्ताभेद मानना पड़ेगा.

गो. श्या. म. : नहीं.

वि. प्र. मिश्र : सत्ताभेद माने बिना आपकी ब्रह्ममें अवगति बनेगी नहीं.

गो. श्या. म. : बनेगी. इसलिये बनेगी...

रा. ताताचार्य : समाधानं वदामि. तेषां प्रश्नस्तु उपादानभिन्नं कारणं निमित्तकारणम् इति उच्यते. भवद्भिः ब्रह्मैव उपादानं निमित्तं च इति अङ्गीकृतम्. उपादानभिन्नत्वं नास्ति किल! अतः तद्भिन्नं निमित्तकारणत्वं कथम् इति प्रश्नः. तत्र अयम् अभिप्रायः : उपादानकारणताभिन्नकारणताश्रयत्वं निमित्तत्वम्. एकत्रैव कारणताद्वयम् अस्ति.

बी.आर्.शुक्ल : कारणता भिन्ना-भिन्ना वर्तते. आश्रयस्तु एकएव. तत्तु भवति. परन्तु तत्र शक्तिरूपा यदि कारणता तर्हि शक्तिद्वयं स्वीकरणीयं वा एकैव शक्तिः ?

गो. श्या. म. : अनन्ताः शक्तयः. **''पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च''**.

------✻------

संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गोस्वामी श्याम मनोहर

प्रश्नोत्तरलहरिप्रवहमाणेन मया प्रश्नद्वयस्य समाधानदिशि तरणं तदा भृशं विस्मृतमिति प्राप्तावसरो अहम् इदानीं तत्र प्रयते :

१.तत्र प्रथमं तावद् यत् श्रीमद्भिः वशिष्ठनारायण झा महोदयैः अन्यैरपि

च प्रलयकालेऽपि कार्यकारणरूपसम्बन्धिद्वयसद्भावे सति उत्पत्तिः कीदृशी कथं च स्यात्? कार्यस्य विद्यमानत्वादेव इति यद् आशङ्कितं तत्र वाल्लभमते तावद् ब्रह्मणः सच्चिदानन्दरूपत्वं "सत्यं ज्ञानम् आनन्दं ब्रह्म" इति शास्त्राभिमतमेव अङ्गीकृतम्. तथाच प्रलयकाले बहुविधानां तिरोहितचिदानन्दांशकानां नाम-रूप-कर्मणां सच्चिदानन्दताप्रत्यापत्तिरूपो हि एकीभावो भवतीति स्वरूपप्रत्यापत्तिः. सृष्टौतु तस्यैव सच्चिदानन्दस्य ब्रह्मणः सदंशेषु चिदंशेषु आनन्दांशेषु च अनेकीभावपुरःसरं बहुविधैः नाम-रूप-कर्मभिः तेषां संयोजनेन क्वचित् केवलसदंशरूपता क्वचिच्च केवलसच्चिदंशरूपता क्वचित्पुनः आनन्दांशरूपता वा इत्येवं अंशांशिभावमूलकः च कार्यकारणभावो द्वित्वं वा. तादृग्द्वित्वाश्रयभूतानां सदंश-सच्चिदंशानन्दांशानां निजांशिनि ब्रह्मणि खलु अनाशाभिप्रायिकैव सम्बन्धिद्वयोक्तिः. नतु सृष्टिकालवद् भगवत्संकल्पप्रकटितेषु तत्तदंशेषु यथायथं भगवत्संजिततत्तन्नाम-रूप-कर्माभिप्रायिका.

२.अपरञ्च श्रीमत्प्रह्लादाचारमहोदयैः आक्षिप्तायाः वाल्लभाभिमते ब्रह्मणि निमित्तकारणलक्षणासंगतेः समाधानतया एतद् आवेदनीयं भवति : विशेष्यस्य ब्रह्मणः एकत्वेऽपि सृष्ट्युपादानबुभूषाविशिष्टाद् ब्रह्मणो सृष्टिचिकीर्षाविशिष्टस्य ब्रह्मणो हि तदैच्छिकभेदविवक्षया लक्षणसंगतिः अनवद्यैव.

३.यत्तु श्रीप्रह्लादाचार्यैः प्रस्थानरत्नाकरोक्तकारणलक्षणेऽपि आत्माश्रयदोषः उद्भावितः तत्र आविर्भावकत्वं न तावद् नियततया कार्यनिरूपितं कारणनिरूपितं वा भवति. तथाहि क्वचित् कार्यनिरूपितं यथा मृदो घटाविर्भावकत्वं घटनिष्ठकार्यतानिरूपितं, क्वचिद् धर्मनिरूपितं यथा सूर्यस्य प्रकाशाविर्भावकत्वं सौरप्रकाशनिष्ठधर्मतानिरूपितं, क्वचित् पुनः धर्मिनिरूपितमपि तद् यथाहि सुवर्णशल्कस्य कुण्डलाद्याकृत्याविर्भावकत्वं स्वनिष्ठधर्मितादात्म्यनिरूपितं च उपलभामहे. ब्रह्मज्ञानेनापि ब्रह्माविर्भावस्य शास्त्रनिरूपितत्वेन ब्रह्मणः कार्यत्वं न केनापि अभ्युपगन्तुं शक्यम्. याथार्थ्याभ्युपगमेन हि ब्रह्मज्ञानस्य स्वविषयब्रह्मजनितत्वमेव न पुनः स्वविषयजनकत्वं, घटादिज्ञानतुल्ययोगक्षेमात्. तस्माद् आविर्भावकत्वन्तु अनियतं नियतन्तु तत् शक्त्या भवतीति तत्रैव कारणताप्रतिपत्तिः. आविर्भाविकायाः शक्तेरेव मूलग्रन्थे लक्षणशरीरे उल्लेखो. आंग्लानुवादेतु "being the locus of the potentiality which

causes maneifestation'' इति या कारणतोक्तिः सातु न लक्षणशरीरगतस्य किन्तु तद्विवरणरूपस्य ''**उपादानस्थं कार्यं या व्यवहारगोचरं करोति सा शक्तिः**''इत्येतस्य मूलस्य अनुवादरूपेति न काचन क्षतिः इति मन्ये.

अध्यक्षीय उद्बोधन

प्रो. एन्. एस्. आर्. ताताचार्य

अस्यां गोष्ठ्यां मया न आगन्तव्यम् इति प्रथमतो निश्चितम् आसीत्. इदानीं भगवतः शक्तिवशात् अहम् अत्र आनीतः. मम महान् लाभो जातः. यद्यहं न आगमिष्यन् तदानीं यो अनर्थो अभविष्यत् सः इदानीं अनुभूयते मया. एतावत्पर्यन्तं बहूनि दर्शनानि दृष्टवतो मम वल्लभदर्शने परिचयो न आसीत्. केवलं द्वैताद्वैत-विशिष्टाद्वैतादिग्रन्थानामेव पर्यालोचनम् अभूत्. वल्लभदर्शने प्रमेय-प्रमाणानां जिज्ञासा वर्तते. साच जिज्ञासा अनया गोष्ठ्या शान्ता भवति. अयं महान् लाभः.

तत्र आदौ आचार्यवर्यैः वाल्लभसम्प्रदायम् अधिकृत्य कार्यकारणभावविषये यद्यद् वक्तव्यं तत् सर्वं तैः सङ्ग्रहेण उक्तम् अस्ति. प्रायः तत्र प्रयुक्ताः सर्वेऽपि शब्दाः विशिष्टाद्वैतिनाम् अस्माकमपि सम्मताएव. परन्तु अर्थविषये क्वचिद् भेदो भवेत्. अभिन्ननिमित्तोपादानत्वं, निर्विकारस्यैव सविकारत्वम् इत्यादयः विषयाः अस्माभिरपि अङ्गीकृताः सन्ति. परन्तु अस्मिन् सम्प्रदाये सूक्ष्मतया ज्ञातव्याः अंशाः बहवः सन्ति.

अस्यां गोष्ठ्यां कार्यकारणभावम् अधिकृत्य विचारः प्रवर्तते. एतद्विषये तु प्राचीनैः सामान्यतः कारणत्वं नाम किं कार्यत्वं नाम किम् इति विचारः एकः. अनन्तरं सत्कार्यवादो, असत्कार्यवादः, शून्यवादः, आरम्भवादः इत्यादयः विषयाअपि परिशीलिताः सन्ति. अस्यां गोष्ठ्यान्तु प्राधान्येन विचारणीयम् एतत्. कार्यकारणभावः आवश्यकः इति प्रथमतः स्थापनीयम्. तदनन्तरं कार्यकारणयोः लक्षणं किम् इति तत्तन्मतरीत्या साधनीयं भवति.

तदनन्तरं आरम्भवादः परिणामवादः इत्यादयअपि परिशीलनीयाः वर्तन्ते. तत्सर्वं आरब्धं भविष्यति.

अस्मिन् स्थले प्रथमतः किं नाम कारणत्वम् इति विचारावसरे प्राचीनग्रन्थेषु न्यायसूत्रे प्रथमसूत्रे प्रमायाः करणं प्रमाणम् इत्यत्र कारणपदार्थानिरूपणावसरे तैः ''व्यापारवत् कारणं करणम्'' इति सामान्यतः उक्तम्. जयन्तभट्टेन न्यायमञ्जर्यान्तु 'प्रमाण'शब्दार्थप्रतिपादनावसरएव ''सामग्रीकरणम्'' इति स्वकीयं मतम् उपक्षिप्तम् अस्ति. तत् सर्वं विस्तरेण तत्र निरूपितम् अस्ति. सामग्री प्रमाणम् इति तैः उक्तम् अस्ति. अनन्तरम् उदयनाचार्यैरपि कार्यकारणभावएव नास्ति इति चार्वाकमतदर्शनावसरे ''सापेक्षत्वाद् अनादित्वाद् वैचित्र्याद् विश्ववृत्तितः सत्यात्म...'' अत्र हेतुः अलौकिकः. परलोकसाधने वेदोपदेष्टृतया ईश्वरः साधयितुम् इष्यते भवद्भिः. परलोकएव नास्ति. परलोकस्य कारणमपि नास्ति. तयोः साध्यसाधनभावोऽपि नास्ति इति अपलापं कुर्यात् तदपलापनिराकरणार्थं ''सापेक्षत्वाद्'' इत्यादिहेतुभिः कार्यकारणभावः स्थापितः. तत्र विस्तरेण कुसुमाञ्जलौ द्रष्टुं शक्यते. तैरेव किं नाम कारणशक्तिः ? साध्यशक्तिः, सहजशक्तिः इति शक्तिद्वयनिराकरणावसरे अन्ते किं भवतां मते शक्तिरेव नास्ति इति पृष्ट्वा ''मम मते शक्तिः अस्त्येव. न वयं शक्तिपदार्थम् अपलपामः, किन्तु मीमांसकसम्मतां शक्तिरेव अपलपाम''. तर्हि भवन्मते का शक्तिः ? इत्याशङ्क्य 'कारणत्वं' शक्तिः. किं नाम कारणत्वम् इति आशङ्कायां सहकारिवैकल्यप्रयुक्तकार्याभाववत्त्वं कारणत्वम् इति तत्र उक्तम्. अनन्तरं नित्यविभोः ईश्वरस्य कारणत्वं न सम्भवति. अन्ववयव्यतिरेकाभ्यां किल कारणत्वं निश्चीयते. नित्यविभोः व्यतिरेको नास्ति इति कृत्वा तस्य कारणत्वं कथं सम्भवति ? इति आशङ्क्य **''पूर्वभावो हि हेतुत्वं मीयते येन केनचित्''** कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वं कारणत्वम्. अत्रतु सहकारिवैकल्यप्रयुक्तकार्याभाववत्त्वम् इति उक्तम्. तत्र तु कायनियतपूर्ववृत्तित्वं कारणत्वम्. तच्च कारणत्वम् अन्वयव्यतिरेकाभ्यामेव निर्धारणीयम् इति नास्ति नियमः. यत्र अन्वय-व्यतिरेकौ सम्भवतः तत्र अन्वय-व्यतिरेकाभ्यां निर्धार्यते यत्र तु व्यतिरेको न सम्भवति, ईश्वरादौ,

तत्र कारणत्वं कथं निश्चीयते इति चेद्, धर्मिग्राहकप्रमाणेन निश्चीयते. ईश्वररूपस्य धर्मिणो ग्राहकं यद् अनुमानरूपं प्रमाणं तेनैव तस्य व्यतिरेकाभावः इति कारणत्वं निश्चीयते. कारणत्वेनैव किल ईश्वरो अनुमीयते. तस्मात् क्वचिद् अन्वयव्यतिरेकाभ्यां क्वचिद् धर्मिग्राहकप्रमाणात् कारणत्वम् इत्येवम् उक्तम् उदयनाचार्यैः. तदनन्तरं अस्य कारणस्य स्वीकारो मणिकारैः शक्तिवादे ''अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तित्वं कारणत्वम्'' इति लक्षणम् उक्तम्.

एतत् सर्वं सङ्कलय्य एतैः आचार्यैः स्पष्टतया प्रतिपादितम्. एतेच ध्यानबोध ... केचन विषयं सम्यग् ज्ञातुं न प्रभवन्ति. केचन सम्यग् जानन्ति किन्तु ज्ञातं विषयं यथा सर्वैः सम्यग् अवबुध्येत तथा वक्तुं न प्रभवन्ति. एतेषान्तु सामर्थ्यद्वयमपि वर्तते. अतिगम्भीरमपि विषयं सम्यग् जानन्ति. ज्ञातं विषयं यथा सर्वे जानीयुः तथा प्रतिपादयन्ति. न्यायमञ्जरी इत्यादिग्रन्थेषु अतिगम्भीरोऽपि विषयो यथा अस्माभिः स्पष्टतया ज्ञायते तथा प्रदिपाद्यते. केचन ग्रन्थेषु यथा उदयनाचार्यप्रभृतिग्रन्थेषु शैली दुरवगमा भवति. तत्तु तेषां स्वभावः इति मन्ये. परन्तु अस्मिन् काले एतद् अपेक्षितम्. यथा सर्वे सम्यग् जानीयुः तथा प्रतिपादनम् अपेक्षितम्. एतद् उभयपि एतेषु वर्ततइति अहं सन्तोषयामि.

अत्र विषये मम जिज्ञासा वर्तते. अत्र अन्योन्याश्रयः प्रतिपादितः. अन्योन्याश्रयः सन्दृष्येण सत्त्वेन नैयायिकमते स्थापितः... एतेषां मतेऽपि अन्योन्याश्रयो भवितुम् अर्हति. यतः कारणत्वं नाम कार्यगतः यः आविर्भावः तादृशाविर्भावकशक्तिमत्त्वं कारणत्वम्. अत्र आविर्भावो नाम व्यवहारयोग्यता इति एतैः प्रस्थानरत्नाकरे लिखितम् अस्ति. एवञ्च कारणगतं यत् कार्यं तद्गता या व्यवहारयोग्यता तदनुरूपशक्तिमत्त्वं कारणत्वम् इति लक्षणम्. एवञ्च कारणत्वं नाम स्वगतकार्यनिष्ठव्यवहारयोग्यतापादकशक्तिमत्त्वम् इति पर्यवस्यति. अस्मिन् कारणलक्षणे कार्यस्यापि प्रवेशो वर्तते. किं नाम कार्यत्वम् इति चेत् , कारणाधीनः स्वगतशक्त्यधीनो व्यवहारयोग्यत्वं कार्यत्वम् इति भवति. एवञ्च अत्रापि अन्योन्याश्रयो दोषः तथैव आपद्यते. नैयायिकमतेऽपि

अन्योन्याश्रयो दोषः आपद्यते. ''यश्चोभयोः समो दोषः परिहारश्च''. अतः उभाभ्यामपि परिहारो अवश्यं कर्तव्यः. परिहारस्तु उभयमते यथा दोषो न भवेत् तथा परिहारः कर्तुं शक्यते वा तथा अहम् इदानीम् प्रयते. इदानीं कारणलक्षणे कार्यस्य कार्यत्वेन प्रवेशो यदि क्रियते तदानीं इदं सर्वं... अतो नव्यनैयायिकाः यथा परिष्कुर्वन्ति तथा कार्यस्य कार्यत्वेन प्रवेशो न क्रियते. वस्तुविशिष्टत्वं कारणत्वम्. वस्तुविशिष्टत्वञ्च कार्यैककालावच्छिन्न- स्वाधिकरणवृत्तिकात्यन्ताभावप्रतियोगितानवच्छेदकस-म्भवत्वम् इति निवेश्यते चेद् दोषो न भवति. अत्रापि एतेषां मतेऽपि कारणणत्वं नाम किम्? वस्तुविशिष्टत्वमेव. वस्तुविशिष्टत्वं च स्वगतव्यवहारयोग्यतापादकशक्तिमत्त्वम्. शक्तिमत्त्वसम्बन्धेन वस्तुविशिष्टत्वम् इति उच्यते. नव्यनैयायिकाः... एतादृशाः दोषाः तत्र बहुषु उद्भाविताः. तेषां दोषाणां परिहारार्थं तैः मार्गाः प्रदर्शिताः सन्ति. तन्मार्गम् अवलम्ब्य द्वयोरपि मतयोः अन्योन्याश्रयः परिहर्तुं शक्यते. यदि प्राचीनरीत्या अन्योन्याश्रयः परिहरणीयः इति आग्रहः तर्हि अलोच्य तथा... एवञ्च महान् सन्तोषः. अत्र विद्वांसः अत्र समागताः तेषां समागमेन. इतोऽपि ज्ञानस्य अभिवृद्धिः अस्मादृशानां भवतां च भवति. अतः एतादृशसंयोजनम् महते फलाय कल्पते मादृशानाम् अतः कृतज्ञतां निवेद्य अयं विचारो दिनत्रयम् एवमेव प्रचलतु इति भगवन्तं प्रार्थये.

------*------

संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गोस्वामी श्याम मनोहर

समादरणीयैः अध्यक्षमहोदयैः श्रीमद्भिः ताताचार्यैः यदिह—

''एतेषां मतेऽपि अन्योन्याश्रयो भवितुम् अर्हति. यत: कारणत्वं नाम कार्यगत: य: आविर्भाव: तादृशाविर्भावकशक्तिमत्त्वं कारणत्वम्. अत्र आविर्भावो नाम व्यवहारयोग्यता इति एतै: प्रस्थानरत्नाकरे लिखितम् अस्ति. एवञ्च कारणगतं यत् कार्यं तद्गता या व्यवहारयोग्यता तदनुरूपशक्तिमत्त्वं कारणत्वम् इति लक्षणम्. एवञ्च कारणत्वं नाम स्वगतकार्यनिष्ठव्यवहारयोग्यतापाद-कशक्तिमत्त्वम् इति पर्यवस्यति. अस्मिन् कारणलक्षणे कार्यस्यापि प्रवेशो वर्तते. किं नाम कार्यत्वम् इति चेत्, कारणाधीन: स्वगतशक्त्यधीनो व्यवहारयोग्यत्वं कार्यत्वम् इति भवति. एवञ्च अत्रापि अन्योन्याश्रयो दोष: तथैव आपद्यते.''

इति उक्तं तदपि समाधानार्हं प्रतिभाति. यस्माद् अध्यक्षमहोदयोदितायाः ''स्वगतकार्यनिष्ठव्यवहारयोग्यतापादकशक्तिमत्त्वम्'' इति निरुक्तेः आवश्यकतैव नास्ति, स्वगतनामरूपान्तर-स्वगतकर्मान्तरैतदन्यतरव्यवहारयोग्यतापादकशक्तिमत्त्वं कारणत्वम् इत्यस्याअपि कारणतानिरुक्तेः वक्तुं सुशक्यत्वेन न कारणलक्षणे कार्यप्रवेशो अपेक्षितः. नच इह अप्रमाणिकत्वं शंक्यं,

''तद्धेदं तर्हि अव्याकृतम् आसीत् तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत 'असौनामा अयम्' 'इदंरूपः' इति. तदिदमपि एतर्हि नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियते'' (बृह.उप.१।४।७), ''त्रयं वा इदं

नाम रूपं कर्म इति...ब्रह्म एतद्धि सर्वाणि नामानि... रूपाणि... कर्माणि बिभर्ति तदेत् त्रयं सद् एकम् अयम् आत्मा आत्मो एकः सन् एतत् त्रयम्'' (बृह.उप.१।६।१-३)

—इति च श्रुत्योः कार्याणां नामरूपकर्मताप्रतिपादनादेव. कार्यत्वञ्च ''कारणगतानभिव्यक्तरूपनामकर्माविर्भावकशक्त्यधीनव्यवहारयोग्यत्वं'' भवतु न तेन काचिद् हानिः. इति अलम्.

॥ अजातिवादः ॥

अजातिवाद ऑफ् श्रीगौडपाद एंड् अविकृतपरिणामवाद
ऑफ् श्रीवल्लभाचार्य ए स्टडी

श्रीयज्ञेश्वर शास्त्री

*

प्रतीच्यदार्शनिकह्यूममहाशयानां कार्यकारणभावप्रतिषेधेन
सह
भारतीयचिन्तकानां साम्यवैषम्ये

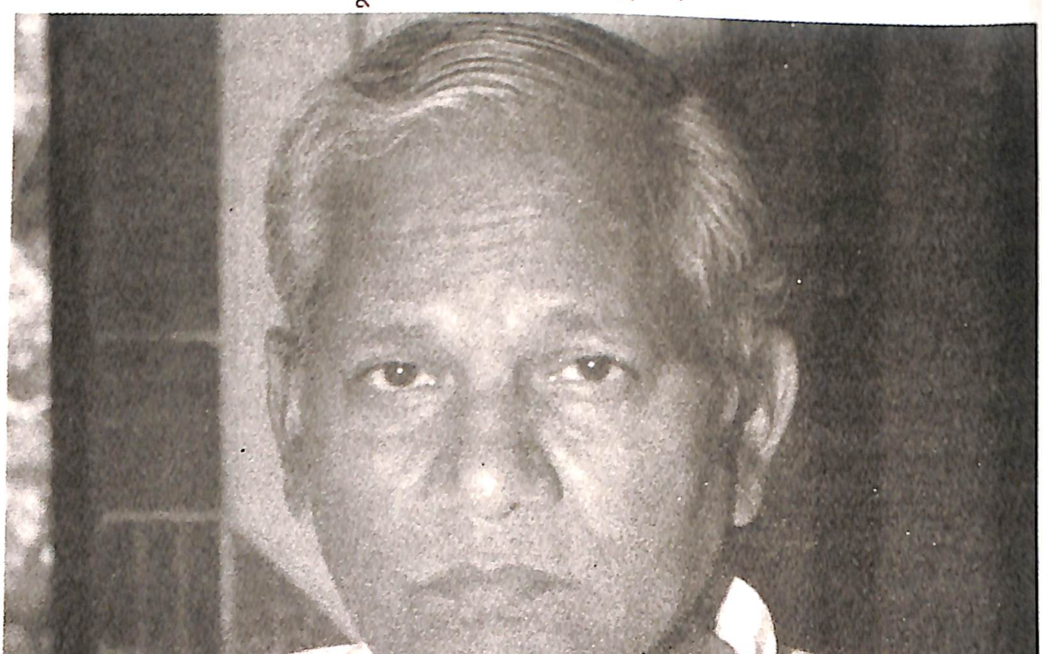
श्रीराधेश्यामधर द्विवेदी

*

श्रीयज्ञेश्वर शास्त्री



श्रीराधेश्यामधर द्विवेदी



Ajātivāda of Śrī Gauḍapāda and Avikṛtapariṇāmavāda of Śrī Vallabhācārya : A Study

Prof. Yajneshwara S. Shastri

Ajātivāda (no-creation theory) is propounded by Gauḍapādacārya, the grand teacher (Paramaguru) of Ādi Śaṅkarācārya, in his Māṅḍūkya-kārikā. The word 'Ajāti' is used in two senses in Gauḍapāda's philosophy. Positively, it means that Brahman or the Absolute Reality is self-existent, Pure consciousness, immortal, it cannot therefore by it's own nature, suffer change. It is uncaused, has no birth and is never created. Negatively, it means that the world being only an appearance of Brahman, is infact never created. In essence, there is no actual creation at all.

Māndūkyakārikā is the only available work of Gauḍapāda. It is divided into four chapters. Viz, Āgama-prakaraṇa; Vaitathya-prakaraṇa; Advaita-prakaraṇa and Alātaśānti-prakaraṇa.In the beginning part of his work, he explains the Māndūkya Upaniṣad. He begins with the three apparent manifestations of the Ātmā or self: 1. as the Viśva or Vaiśvānara—the experiencer of the external world while we are awake, 2. as the experiencer in the dream state, Taijasa Ātmā; 3. as

the experiencer in deep sleep, called Prājña, where there is no determinate knowledge, but pure-consciousness and pure bliss. Then he comes to explain, the 'Turīya' state, the state of Brahma (Ātmā), which is partless, merely, the absolute self, beyond empirical relations, the culmination of Phenomenal existence, eternal the blissful and non-dual, where all duality ceases (द्वैतस्योपशमः शिवः M.K.I 29). All this is Brahman, and the phenomenal world disappears in it. This non-dual Brahman is the ultimate goal of all.

According to Gauḍapāda, Brahma is unborn, un-caused, uncreated absolute. So, origination from the absolute standpoint is impossibility. Gauḍapāda, enumerates the various theories of creation and rejects all of them on this basis. He states: "Some think that creation is the expansion (Vibhūti) of God; others imagine that creation is like dream and magic (māyā), others think that creation proceeds simply by the will of the god; others declare that it proceeds from time, still others maintain that it is for the enjoyment of the Lord or for his sport only.

विभूतिं प्रसवं त्वन्ये मन्यन्ते सृष्टिचिन्तकाः।
स्वप्नमायासरूपेति सृष्टिरन्यैर्विकल्पिता॥
इच्छामात्रं प्रभोः सृष्टिरिति सृष्टौ विनिश्चिताः।
कालात् प्रसूतिं भूतानां मन्यन्ते कालचिन्तकाः॥
भोगार्थं सृष्टिरित्यन्ये क्रीडार्थमिति चापरे।

(मा.का. ७-९)

According to Gauḍapāda, these theories of creation cannot be accepted on logical ground, for no motive for creation should by sought, because, what desire can god have whose desires are fulfilled ("आप्तकामस्य का स्पृहा" I.9). If at all, creation is accepted, it is the very nature of the effulgent Being ("देवस्यैष स्वभावोऽयम्" I.9). He goes on examining other theories of causation and argues that those who regard cause (Kāraṇa) as the effect (Kārya) in a potential form cannot consider the cause as truly un-produced (aja) for it suffers production. How can it be called eternal yet changing? If it is said that things come into being from that which has no production, there is no example with which such cause may be illustrated. The Sāṅkhyas, maintain that, the effect pre-exists in the cause, before its production in the potential and un-manifest form and that causation consists as the changing effects (Vyakta-jagat).

Gauḍapāda's objection against the Sāṅkhyas is that if the cause is produced, how can it be unborn? If it becomes the changing 'many', how can it be changeless and permanent? Again, if the effect is identical with the cause, then the effect too should be immortal, or the cause should be mortal. How can the permanent cause, be identical with the changing effect and still be permanent? "कारणं यस्य वै कार्यं कारणं तस्य जायते, जायमानं कथमजं भिन्नं नित्यं कथं च तत्, कारणाद् यदि अनन्यत्वं अतः

कार्यम् अजं यदि, जायमानाद्धि वै कार्यात् कारणं ते कथं ध्रुवम्" (IV.11-12).

Śrī Śaṅkarācārya rightly points out in this connection in his commentary on Māndūkyakārikā that "one cannot cook half a portion of a hen and at the same time reserve another half for lying eggs "नहि कुक्कुट्याः एकदेशः पच्यते, एकदेशः प्रसवाय कल्प्यते"(IV.12).

Again, if the effect does not pre-exist in the cause it is like a hare's horn and cannot be produced. A sequence has to be found out in the births of cause and effect. The cause and effect cannot be simultaneous, for then the two horns of a cow will have to be regarded as causally related "सम्भवे हेतुफलयोः एषितव्यः क्रमः तया युगपत्सम्भवे यस्माद् असम्बन्धो विषाणवत्" (IV.16).

Those who maintain that the cause proceeds the effect and effect also proceeds the cause, maintain absurd position that son also begets his father "हेतोरादिः फलं येषाम् आदिर्हेतुः फलस्य च, तथा जन्म भवेत् तेषां पुत्राद् जन्म पितुर्यथा" (IV.15).

Gauḍapāda says that, we cannot believe that anything is born from that which has itself suffered production. How, again, can one come to a right conclusion about the regresses an infinitum of the cause and effect? Without reference to the effect, there is no cause, and

without reference to cause, there is no effect. Then the question is, which of the two has existence, earlier, with relation to which the other may emerge "यदि हेतोः फलात् सिद्धिः फलसिद्धिश्च हेतुजा, कतरत् पूर्वनिष्पन्नं यस्य सिद्धिरपेक्षया" IV.18).

The fact is, nothing can be produced by itself or by any other thing. Since an existent (sat) or non-existent (asat) or non-existent (asat) or both existent and non-existent thing cannot be produced. If a thing is existent, how can it be produce, already existing thing cannot be produced. Similarly, which is non-existent that cannot be produced like a hare's horn. If a thing is both existent and non-existent at the same time, it is self-contradictory and therefore impossible. So, thing cannot be produced by itself or by any other or by both or by neither. "स्वतो वा परजो वापि न किञ्चिद् वस्तु जायते, सदसत् सदसद्वापि न किञ्चिद् वस्तु जायते"(IV.22).

A cause cannot be produced by its beginning-less effect. An effect also cannot be produced by a beginning-less cause. An uncaused effect cannot produce a cause and an un-cause cause cannot produce an effect. This is the nature of thing. That which has no cause cannot be produced. Therefore, both cause and effect are un-caused

"हेतुर्न जायतेऽनादेः फलञ्चापि स्वभावतः,
आदिर्न विद्यते यस्य तस्य ह्यादिर्न विद्यते"(IV.23).

If there is a production, beginning-less Saṁsāra cannot have an end and Mokṣa (liberation) produced by discriminative knowledge cannot be endless. Therefore there is no causation. "अनादेरन्तवत्त्वं च संसारस्य न सेत्स्यति, अनन्तता चादिमतो मोक्षस्य न भविष्यति" (IV. 30).

If, one, non-dual eternal, unborn (aja) Brahma is real, cause and effect cannot be real. Hence, no production is real. One, eternal Brahman appears to be many caused effect, which are unreal appearances.

Gauḍapāda argues against dualists or pluralists, who talk about the birth of that unborn, positive entity. But how can a positive entity that is unborn and immortal undergo change or mortality? "अजातस्यैव भावस्य जातिमिच्छन्ति वादिनो अजातो ह्यमृतो भावो मर्त्यतां कथमेस्यति" (III.20).

The immortal cannot become mortal. Similarly, the mortal cannot become immortal. The mutation of one's own nature will take place in no way whatsoever. "न भवत्यमृतं मर्त्यं न मर्त्यममृतं तथा प्रकृतेः अन्यथाभावो न कथञ्चिद् भविष्यति" (III.21).

How can an immortal entity continue to be changeless from the standpoint of one according to whom a positive objective object, which is immortal by nature, can pass into birth, it being a product? "स्वभावानामृतो यस्य भावो गच्छति मर्त्यतां कृतकेन अमृतस्तस्य कथं स्थास्यति निश्चलः" (III 22).

Gauḍapāda quotes Śruti to prove his argument. He says, Śruti declares there is no plurality whatsoever. "The Lord through his power appears to be many and the unborn appears to be born as many". It is to be known, therefore, that unborn appears to be born only through illusion.

"नेह नानेति चाम्नायादिन्द्रो मायाभिरित्यपि,
अजायमानो बहुधा मायया जायते तु सः" (III.24).

The Śruti denies creation by declaring that "the unborn does not take birth who, then can indeed produce Him ?" (Brhadāraṇyaka Upaniṣad III.IV.28). It also denies creation by stating that "those who are attached to creation or production or origination go to utter darkness" (Isa.12). "सम्भूतेरपवादाच्च सम्भवः प्रतिषिध्यते कोऽन्वेनं जनयेदिति कारणं प्रतिषिध्यते" (III. 25).

Gauḍapāda says that by independent reasoning also, it can be proved that, ultimately nothing originates. He who maintains the birth of the existent accepts the absurd position, that, that which is already existent, is being born again and the non-existent can never be born at all. Verily, the son of a barren woman can be born neither through illusion nor in reality. The doctrine of non-origination, therefore, is the ultimate truth. "सतो हि मायया जन्म युज्यते न तु तत्त्वतः, तत्त्वतो जायते यस्य जातं तस्य हि जायते, असतो मायया जन्म तत्त्वतो नैव युज्यते, वन्ध्यापुत्रो न तत्त्वेन मायया वापि जायते" (III.27-28).

There is no creation at all, in reality, but it only appears to be so. If this world of plurality really existed it would have surely come to an end. Duality is only an appearance, non-duality is the real truth, Once this non-dual Brahma is realized, the duality disappears. "प्रपञ्चो यदि विद्येत निवर्तेत न संशयः, मायामात्रमिदं द्वैतम् अद्वैतं परमार्थतः" (I.17).

When the individual, sleeping under the influence of beginning-less Māyā, is awakened, then, he realizes, birth-less, sleepless, non-dual Brahman "अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते, अजमनिद्रमस्वप्नम् अद्वैतं बुध्यते तदा" (I.16).

Once, Brahman is realized, there is no more duality "ज्ञाते द्वैतं न विद्यते" (I.18). Gauḍapāda says that some want to prove the birth of the unborn. How can the unborn can be born? How can the immortal become mortal? Ultimate nature cannot change. It is self-proved, self-existent, innate and uncaused. All things by their very nature are free from decay and death. Those who believe in decay and death, fall low on account of this wrong notion "जरामरणनिर्मुक्ताः सर्वे धर्माः स्वभावतः, जरामरणमिच्छन्तश्च्यवन्ते तन्मनीषया" (IV.10).

From the ultimate stand point, there is neither death nor birth, neither disappearance nor appearance, neither destruction nor production. "न निरोधो न चोत्पत्तिः न बद्धो नच साधकः, न मुमुर्षुर्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता" (II.32).

This world, when ascertained from the standpoint of its essential nature, from the stand point of Supreme Reality, does not exist as multifarious, nor does it exist in its own right. Nor do phenomenal things exist as different or non-different from the self. "नात्मभावेन नानेदं न स्वेनापि कथञ्चन, न पृथङ् नापृथक् किञ्चिदिति तत्त्वविदो विदुः" (II.34).

Reality is non-origination. It always remains the same. It is the complete absence of misery. If we know this, we shall at once understand how things, which in fact are never born, yet appear as if they are born. Upaniṣadic texts, in some places mentions creation as distinct from its cause and give the illustration of earth, gold, spark, etc., they do so only as a means in order to make us understand the supreme end of non-origination. "मृल्लोहविस्फुलिङ्गाद्यैः सृष्टिर्या चोदिताऽन्यथा, उपायः सोऽवताराय नास्ति भेदः कथञ्चन" (III.15).

Non-duality is the highest reality. Duality is said to be a derivation of it. "अद्वैतं परमार्थोहि द्वैतं तद्भेद उच्यते, तेषामुभयथा द्वैतं तेनायं न विरुध्यते" (III.18).

When it is said that, duality is derived from non-duality, some one may entertain the doubt that, on that ground duality, too, is real in the highest sense. Therefore, it is said "this birth-less self becomes differentiated, verily through Māyā, and it does so, in

no other way than this". For, should it become multiple in reality, the immortal, will undergo mortality. "मायया भिद्यते ह्येतन् नान्यथाऽजं कथञ्चन, तत्त्वतो भिद्यमाने हि मर्त्यताममृतं व्रजेत्" (III.19).

In truth, because, it is unborn, which appears as if it is born, therefore, non-origination is the very nature of unborn. That which exists neither in the beginning nor in the end, cannot exist in the middle also, that which is not real in the past and in the future, must e unreal in the present also. "आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा, वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथाइव लक्षिताः" (III. 6).

According to Gauḍapāda, causality is impossibility. Origination is impossible, because, neither the existent nor the non-existent can be produced either by the existent or by the non-existent. To emphasize the reality of the non-dual Brahman and to show the unreal nature or the world, he calls origination as Māyā or appearance, and upholds the non-origination theory.

Śrī Vallbhācārya upholds the quite opposite view. He believes in real creation of the universe. He clearly states that this universe is creation of the Lord "प्रपञ्चो भगवत्कार्यः" (तत्त्वार्थदीपनिबन्ध). Brahman is the inherent as well as efficient cause of the universe "जगतः समवायि स्यात् तदेव च निमित्तकं, सर्वस्यापि जगतः कार्यरूपस्य च ब्रह्मैव समवायिकारणम्" (तत्त्वार्थदीपनिबन्ध पृष्ठ. ११५). Matter and souls,

both are of the nature of Brahman (अणुभाष्य I.I.4; II.II.43).

The world is pure Brahman in the state of effect. It is real and identical with Brahman as existence (सत्). Jīvas (individual Souls) are real and identical with Brahman as consciousness (चिदंश). Their inner souls (अन्तर्यामी) are real and identical with Brahan as bliss "विस्फुल्लिङ्गा इवाग्नेस्तु सदंशेन जडाअपि, आनन्दांशस्वरूपेण सर्वान्तर्यामिरूपिणः" (त.दी.नि. पृष्ठ.६९).

Vallabha advocates the doctrine of immutable transformation (अविकृतपरिणामवाद). God is the cause of the world, but he does not undergo any change "अविकृतमेव परिणमते" (अणुभाष्य II.Iv.26) God is one, He wills, to become many to sport with them (अणुभाष्य II.I.33). His creative act is an act or sport, undetermined by an external end. It is a voluntary play. God willingly becomes the world, even as serpent folds itself into a coil (अणुभाष्य III.II.27) God becomes the world without undergoing any modification, even as a gold is modified into various ornaments without changing its nature. God conceals his aspect of consciousness and bliss, in the matter. He conceals his bliss aspect in Jīvas. Creation of the world and emanation of the souls are partial self-concealment of God. Self-manifestation (आविर्भाव) of Him is the fulfillment of the destiny of matter and Souls. Self-concealment and self-manifestation are the unique features of Śuddhādvaita School. God is the

one supreme Antaryāmi, the inner ruler of the universe. In the material world only the existence aspect is manifested while his aspects of consciousness and bliss remain obscured. In the individual Souls the aspects of existence and consciousness are manifested while the bliss aspect remains concealed. In the Antaryāmins all the aspects are manifested. All these three forms viz., Jagat, Jīva and Antaryāmin, are essentially identical with God. Jagat (the world) is dissimilar to Him (विजातीय), Jīvas are similar to Him (सजातीय) and Antaryāmins are inside Him (स्वगत). He runs through all the three forms, which are non-different from him. There is no difference either homogeneous, or heterogeneous or internal in God "सजातीय-विजातीय-स्वगतद्वैतवर्जितम्" (त.दी.न.पृष्ठ - ११३) everything is Brahman, Therefore, even calling matter or Jaḍa is just for empirical sake "सर्वस्यापि भगवत्त्वे जडादिप्रयोगो व्यवहारः" (त.दी.नि.पृष्ठ ७१). For vallabhācārya, all causation is spiritual causation. What appears to be physical causation is direct divine causation. Plurality is due to the divine will. God is abode of contradictory qualities. Plurality and contrariety are reconciled in the unity of God.

BIBLIOGRAPHY :

1 .Brahmansūtrāṇubhāṣya with Pradipa. Ed. Maganlal G. Shastri, Pub: Shuddhadvaita Sansad, Ahmedabad, 1980.

2 .History of Indian Philosophy. Vol.II, Jadunath Sinha, Central Book Agency, Calcutta, 1952.

3 .Māndukya Upaniṣad with the commentary of Śaṅkarā- cārya. Trans. Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama, Calcutta, 3rd Impression, 1995.

4 .Māndukya Upaniṣad with Kārika. Swami Chinmayananda, central chinmaya Mission Trust, Mumbai, 1998.

5 .Māndukyopaniṣat with gauḍapādakārikā and with commantory of Goswai Puruṣottama, Pub: Puṣṭimārgakāryālaya, Bombay, V.S.1980.

6 .Tattvarthadīpanibandha. with Prakāśa Pub. Shri Vallabha Vidyapith, Kolhapur, V.S. 2039.

7 .Ten Principle Upanishads with Śaṅkarabhāṣya. Pub. Motilal Banarasi dass, Delhi, 1978.

चर्चा

डॉ. यज्ञेश्वर शास्त्री

गो. श्या. म. : उपनिषद्ने कहा है "**पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते, पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते**" उपनिषद्की यह उक्ति जैसे ब्रह्मपर लागू होती है वैसे ही शून्यपर भी लागू होती है. "**शून्यमदः शून्यमिदं शून्यात् शून्यमुदच्यते, शून्यस्य शून्यमादाय शून्यमेवावशिष्यते**". और गौड़पादाचार्यने "**न सन्नासन् न सदसन् न चाप्यनुभयात्मकं चतुष्कोटिविनिर्मुक्तम्**'-'को तत्त्व स्वीकारा है. स्वीकारनेके बाद यह कहा है कि "**नैतद् बुद्धेन भाषितम्**". यह बात सत्य है कि बुद्धने ब्रह्म नहीं कहा. "पूर्णमदः पूर्णमिदम्" नहीं कहा था. मगर "शून्यमदः शून्यमिदं शून्यात् शून्यमुदच्यते, शून्यस्य शून्यमादाय शून्यमेवावशिष्यते" भगवान् बुद्धने कहा था. तो जो भी कुछ अजातिवादकी *आर्ग्युमेन्ट* हैं वह ब्रह्मवादपर भी लागू हो सकती हैं और शून्यवादपर भी लागू हो सकती हैं. इसमें इतना अधिक है कि जहां शून्यको परिभाषित किया है वहां इसी तरहसे किया है जिस तरह गौड़पादाचार्यने किया है कि "**प्रपञ्चोपशमम् अद्वितीयं शान्तम्**". शून्यको भी वे इसी तरह परिभाषित करते हैं. अद्वैतियोंने ब्रह्मको भी इसी तरहसे परिभाषित किया है. चक्कर इसमें बस यह आ जाता है कि श्रीपुरुषोत्तमजीने, जो यज्ञेश्वरशास्त्रीने बात कही, इसी तकलीफका अनुभव करते हुवे प्रायः किसी अन्यके ग्रन्थोंपर व्याख्या नहीं लिखी है. परन्तु इस प्रकरणपर श्रीपुरुषोत्तमजीने गौड़पादकी

व्याख्या लिखी है, यह सिद्ध करनेकेलिये कि गौड़पादकी कारिकाको देखते हुवे मायावाद नहीं आयेगा पर अविकृतब्रह्मपरिणामवाद आयेगा. और वहां श्रीशङ्कराचार्यसे अपना मतभेद भी स्थापित किया है कि गौड़पादकी इस तरहसे भी व्याख्या की जा सकती है यदि ऐसा चक्कर है तो. प्रयास कितना सार्थक है कितना नहीं यह दूसरी कथा है. परन्तु श्रीपुरुषोत्तमजीने ऐसा एक प्रयास किया है यह मैं इस सत्रमें आप विद्वज्जनोंके लक्ष्यमें लाना चाहता हुं.

इसके अतिरिक्त एक बात यह है कि केवलाद्वैती मायावादी हैं अथवा ब्रह्मवादी. हम 'मायावादी' इसलिये कहते हैं कि ब्रह्मसे सृष्टिकी व्याख्या ये मायाको बीचमें लाये बिना नहीं कर सकते हैं. अब वह माया सदद्विलक्षण अनिर्वचनीयत्वेन लाते हैं मगर ब्रह्मातिरिक्त मायाको लाते अवश्य हैं. और उसकी ब्रह्मातिरिक्ततासे आती द्वैतापत्तिका परिहार उसको सदसद्विलक्षण कह कर किया जाता है. माया हम भी लाते हैं परन्तु उसको सदसद्विलक्षणत्वेन ब्रह्मातिरिक्त न मानकर ब्रह्मात्मिका मानते हैं और इस प्रकार द्वैतापत्तिका परिहार करते हैं. तो पूर्णमदः और शून्यमदः की भाषाका यह *स्ट्रक्चर्* है. अब सचमुचमें वहां शून्य है अथवा ब्रह्म है वह तो ब्रह्म जाने या शून्य जाने. मगर यह स्पष्ट है कि अद्वैतियोंने स्वयं यह साफ शब्दोंमें कहा है कि ब्रह्मका जो लक्षण मायाके लक्षणमें अतिव्याप्त होता है.हम तो ऐसा नहीं मानते हैं कि **''मायायाअपि लक्ष्यान्तर्गतत्वात्''**. **''जन्माद्यस्य यतः''** यह ब्रह्मका लक्षण यदि मायामें अतिव्याप्त होता है तो और माया यदि लक्ष्यान्तर्गत है तो हम यह कहना चाहते हैं कि फिर आप मायावादी क्यों नहीं हो. तब

फिर हमारी तरह ही मायाको ब्रह्मात्मिका मानलो न! मायाको अब्रह्मात्मिका मत मानो.

यज्ञेश्वर शास्त्री : : ब्रह्मकी शुद्धता नहीं रहती है.

गो. श्या. म. : मायाको भी शुद्ध मान लो. ब्रह्मकी अशुद्धता निवृत्त हो जायगी.

बी.आर्.शुक्ल : तब मायाकी आवश्यकता ही नहीं है.

गो. श्या. म. : हम यह कहते हैं कि जब वह लक्ष्यान्तर्गत है तब मायाको भी शुद्ध मान लो. मायाको अशुद्ध माना है क्योंकि "**माया वयुनम्**". माया ब्रह्मकी इच्छा है, ज्ञान है. किन्तु ब्रह्मको ज्ञानात्मक भी तो माना ही है. तब फिर क्या समस्या है? गालिबका एक बड़ा अच्छा शेर है: "**हमसे खुल जाओ बवक़्ते मयपरस्ति एक दिन, वरना हम छेड़ेंगे रखके उज्रे-मस्ति एक दिन**". जब मायाको लक्ष्यान्त:पाति मानते हो तब हमसे खुल जाओ! निरुक्तकार जब 'माया'का अर्थ ज्ञानरूपा करते हैं. "**माया वयुनं बुद्धि:**" बुद्धिरूप मानते हैं. ब्रह्मको ज्ञानस्वरूप हम दोनों मानते हैं तब ज्ञानात्मिका ही मान लो न! अज्ञानात्मिका क्यों मानते हो? महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका इस विषयमें बड़ा अच्छा दृष्टिकोण है. "**तं यथा यथोपासते तत् तथैव भवति**". तो महाप्रभु कहते हैं कि यदि नैयायिक ब्रह्मकी कर्ताके रूपमें उपासना करता है तो नैयायिकोंकेलिये ब्रह्म कर्ता ही है. हम यदि उसकी भर्ताके रूपमें उसकी उपासना करते हैं तो वह भर्ता है. हम यदि उसकी अभिन्ननिमित्तोपादानतया उपासना करते हैं तो वह हमारेलिये अभिन्ननिमित्तोपादान कारण है. "**युक्तय: सन्ति सर्वत्र भाषन्ते ब्राह्मणा: यथा, नैवमेतद् यथात्थ त्वं यदहं वच्मि तत् तथा, एवं विवदतां हेतो: शक्तयो मे दुरत्यया**". अपन दोनोंके बीचमें तो दुरत्यय शक्ति तो है पर वह

अपनी शक्ति नहीं है, ब्रह्मकी शक्ति है. अपन यह समझते हैं कि अज्ञानवश विवाद होता है. महाप्रभु कहते हैं कि ब्रह्मकी शक्तिके वश हम विवाद कर रहे हैं. **''निकलना न तुम चिल्मनसे कसम है तुमके चिल्मनकी लड़ाई आड़से देखा करो शेखो बिरहमन्की''**. अब उसने अपने आपको चिल्मन्में रखना चाहा है इसलिये शेख और बिरहमन् झघड़ रहे हैं. अब जब तक वह चिल्मन्से बाहर न आये तब तक हम झगड़ते रहें यह भी तो उसीकी शक्ति है! तो विवाद होना अच्छी बात है. कुछ पक्षग्रहण करना भी अच्छी बात है. इसीलिये महाप्रभु यह कहते हैं कि ब्रह्म दो तरहसे चिन्तनका अनुसरण करता है. चिन्तक जिस तरहसे ब्रह्मका चिन्तन करते हैं उस तरहसे चिन्तकोंमें युक्ति भी ब्रह्म प्रकट करता है. और जिस रूपमें ब्रह्मकी साधक साधना करते हैं उस प्रकारसे तो वह अपना स्वरूप ही वैसा प्रकट कर देता है. **''त्वं भावयोगपरिभावितहृत्सरोज आस्से: श्रुतेक्षितपथो ननु नाथ पुंसाम्, यद्यद्धिया त उरुगाय विभावयन्ति तत्तद्वपुः प्रणयसे सदनुग्रहाय''**. 'प्रणयसे' सुनकर आपको अजातिवाद याद आ जायेगा. हम यह कहेंगे कि आपमें वह भगवान् वैसी युक्तिका स्फुरण पैदा करेगा. महाप्रभुने बड़ी सुन्दर बात कही है कि यदि किसी साधकको ब्रह्मकी शून्यत्वेन उपासना करनी है तो ब्रह्म शून्यत्वेन प्रकट हो सकता है. यह वल्लभाचार्यका ब्रह्मवादी भाव बोल रहा है. पर वे कहते हैं कि शून्यमें यह सामर्थ्य नहीं हो सकती है कि उसकी ब्रह्मत्वेन कोई उपासना करे तो वह ब्रह्मतया प्रकट हो सके. ब्रह्ममें यह सामर्थ्य है कि वह शून्यतया प्रकट हो सके.

यज्ञेश्वर शास्त्री : : जब *कन्सेप्ट् ऑफ् रियालिटि* नागार्जुन स्पष्ट करता

है तो वह शून्य नहीं कहता है. ''शून्यमिति न वक्तव्यम् अशून्यमिति वा भवेद्, उभयं नोभयञ्चेति ... कथ्यते''. शब्दसे आप तत्त्वको कह नहीं सकते हैं.

गो. श्या. म. : स्वयं श्रीशङ्कराचार्य भी कहते हैं ''न शून्यं नचाशून्यम् अद्वैतकत्वात् कथं सर्ववेदान्तसिद्धिं ब्रवीमि''. हम क्या कहना चाहेंगे? स शून्यं सचाशून्यम् अद्वैतकत्वात् कथं सर्ववेदान्तसिद्धिं ब्रवीमि. अन्तर इतना है.

रा.कि.त्रिपाठी : ... अविद्याशक्ति मानते हैं. तो वहांपर अविद्याको ब्रह्मकी अपरा शक्ति कहा है. वहांपर कहा है कि ब्रह्मसे भिन्न माया नहीं है अपितु ब्रह्मका सामर्थ्य माया है. यदुपहित होकर ब्रह्म कारण बनता है. वही सामर्थ्य वह आकाशात्मना वाय्वात्मना परिणत होती है यह पञ्चभूत प्रकरणमें स्पष्ट कहा है जिसे आप कह रहे हैं. उसको पञ्चदशिकारने शक्ति ही माना है. हो सकता है कि वहां इन्हींका सिद्धान्त प्रतिपादित करना चाहा हो. परन्तु वह अद्वैतका ही सिद्धान्त है जिसमें अविद्याको एक सामर्थ्य माना है. वह ब्रह्मसे अपर नहीं है.

गो. श्या. म. : जड़की यह सामर्थ्य नहीं है कि वह ज्ञानको प्रकट कर सके किन्तु ज्ञानमें यह सामर्थ्य होती है कि वह अज्ञानको प्रकट कर सके. ''गाढं मूढोऽहमासं, न किञ्चिद् अवेदिषम्'' यह पथ्थरको प्रतीत नहीं होता है. हमको प्रतीत होता है.

बी.आर्.शुक्ल : मायाको ब्रह्मरूप स्वीकारना कठिन है. क्योंकि सच्चिदानन्द ब्रह्मकी सद्रूपता ही है. मायाकी सद्रूपता नहीं होनेसे वो मायाको ब्रह्मात्मिका नहीं मान सकते हैं. यदि मानते हैं तब तो 'माया'शब्दका व्यवहार करना ही अनुचित है.

गो. श्या. म. : हम तो मायाको ब्रह्मात्मिका ही मानते हैं.

बी.आर्.शुक्ल : तब फिर 'माया'शब्दका व्यवहार करनेकी आवश्यकता ही नहीं है.

गो. श्या. म. : शुक्लजी! एक बात सुनिये. नचेदं हैतुकं शास्त्रम्. शास्त्रमें यदि उसको 'माया' कहा जाता है तो हम उसको 'माया' कहते हैं. हम कोई उत्प्रेक्षा थोडे ही करते हैं आपकी तरह!

बी.आर्.शुक्ल : शास्त्रने कहा है तो उसको समझना भी पड़ेगा. शास्त्र क्यों 'माया' कहता है?

गो. श्या. म. : शास्त्र 'माया' कहता है तो हम 'माया' कहते हैं, 'अणु' कहता है तो 'अणु' कहते हैं, शास्त्र उसको 'कृष्ण' कहता है तो हम 'कृष्ण' कहते हैं और 'जड़' कहता है तो हम 'जड़' कहते हैं.

बी.आर्.शुक्ल : शास्त्रमें जब 'माया' और 'ब्रह्म' शब्दोंका प्रयोग यदि अलग-अलग है ता उनके अर्थोंको समझनेका प्रयास करना चाहिये.

गो. श्या. म. : उसको हम ऐच्छिक द्वैत कहते हैं.

रा.कि.त्रिपाठी : ऐसा है कि वहां पर "**सदेव सौम्येदमग्र आसीत्**" श्रुतिमें 'सत्'की व्याख्या करते हुवे कहते हैं कि सद्रूपता मायामें ब्रह्मकी है. और आकाशादिमें जो सत्प्रतीति हो रही है वह आकाश तक कैसे आयी? तो प्रथम सत्की प्रतीति मायामें हुई. मायाकी सत् प्रतीति स्वाभाविकी नहीं है. अस्वाभाविक है. इसलिये कि ...

बी.आर्.शुक्ल : सत्यता मायामें है ही नहीं. आप कैसी बात कर रहे हैं? मायायाः सदसदनिर्वचनीयत्वम्.

वि. प्र. मिश्र : यह प्रतीतिकी बात है. मेरा निवेदन केवल इतना है कि गोस्वामिचरणोंने जो बात कही है वह बिलकुल सही है. इस दृष्टिसे आप भी जगद्वादी कहे जायेंगे. हमारा आपपर यह कहना है. आप जो अपने आपको ब्रह्मवादी कहते हैं उस तरहसे हम भी ब्रह्मवादी हैं. यदि हम मायावादी हैं तब आप जगद्वादी हैं.

गो. श्या. म. : विन्ध्येश्वरीप्रसादजीसे मैं यह कहना चाहूंगा कि हमने ऐसा कभी नहीं कहा कि हम जगद्वादी हैं, अद्वैतिओंने यह स्वीकारा है इसलिये हम 'मायावादी' कहते हैं. हम तो कहते हैं कि हम ब्रह्मवादी हैं. फिर भी यदि आप हमारे ऊपर जगद्वादी होनेका आक्षेप लगाते हैं तो वह हमने नहीं कहा है. हम उस आक्षेपको स्वीकारने तैयार हैं क्योंकि **''तं यथायथा उपासते तथैव भवति''**. विवरणप्रमेयसङ्ग्रहकारने यह स्वीकारा है कि **''मायावादिनाम् अस्माकं मते...''** इसलिये कहते हैं. आक्षेपात्मना नहीं कहते हैं.

पा.ना.द्विवेदी : मायाया: लक्षणम् अन्यद् ब्रह्मणश्च लक्षणम् अन्यत्. एकमेवाद्वितीयं सच्चिदानन्दलक्षणं ब्रह्म. मायातु सदसद्भ्याम् अनिर्वचनीया शाङ्कराद्वैतमते उच्यते. यथा वाल्लभमते मायाया: स्वरूपं स्वीक्रियते तथा अत्र नास्ति. यदिच सदसदात्मिकैव माया भगवद्रूपा अङ्गीक्रियते तर्हि **''मायामेतां तरन्ति ते''** **''मायान्तु प्रकृतिं विद्याद् मायिनन्तु महेश्वरम्''** इत्यत्र **''भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्ति:''** इति मायाया: निवृत्ति: कथम् उच्येत? येन हि ब्रह्मस्वरूपात् 'तरन्ति' इति उपपद्यते. नच ब्रह्मस्वरूपाया: मायाया: निवृत्ति: उपपद्यते तस्माद् ब्रह्मणो अपृथग् अनन्या, नतु अभिन्ना नतु भिन्ना अपितु अनन्या माया अतिरिक्ता अनर्थकारिणी स्वीकार्या इति शाङ्कराद्वैतिनां सिद्धान्त:.

गो. श्या. म. : इसमें हमारा अभिप्राय ऐसा है कि जहां **''मायामेतां तरन्ति ते''** कहा गया है वहां सर्वभवनसामर्थ्यरूपा मायासे तरणका उल्लेख नहीं है. व्यामोहिका माया एक भिन्न माया है.

पा.ना.द्विवेदी : : इति तु उत्प्रेक्षा.

गो. श्या. म. : उत्प्रेक्षा नहीं. व्यामोहिका मायाका वर्णन है अत: उसको भी स्वीकारते हैं, शास्त्रमें ब्रह्मसामर्थ्यरूपा मायाका वर्णन

आता है अतः सामर्थ्यरूपा मायाको भी हम स्वीकारते हैं और शास्त्रमें योगमायाका अलगसे वर्णन आया है अतः योगमाया भी एक अलग स्वीकारते हैं. एक आनन्दशक्तिरूपा है, एक चिच्छक्तिरूपा है और एक सच्छक्तिरूपा माया है. इस तरहसे हम त्रिविध माया हम स्वीकारते हैं. क्यों? क्योंकि आनन्दांशमें भी कुछ शक्ति है, चिदंशमें भी कोई शक्ति है और सदंशमें भी कोई शक्ति है. ब्रह्म वैसे अखण्डसच्चिदानन्द है परन्तु उसमें अनेकविध शक्ति हैं. तो ''मायामेतां तरन्ति''में जो तरण है वह ब्रह्मतरण नहीं है. व्यामोहिका मायासे तरण कहा गया है, सर्वभवनसामर्थ्यरूपामायासे नहीं. उसका कारण यह है कि तरणमपि मायिकं चेत् तदा कथं तरन्ति? तरणमपि मायिकं स्यात्. ''**न बन्धो नचोत्पत्तिः**''.

सुनन्दा शास्त्री : आपने कहा कि मायाको ज्ञानात्मक मानना चाहिये या ब्रह्मका एक *पार्ट्* मानना चाहिये या *इन्क्ल्युज़िव ऑफ़्* ब्रह्म मानना चाहिये ऐसा कुछ आपने कहा, शब्दशः मुझे याद नहीं रहा है.

गो. श्या. म. : मैनें यह कहना चाहा थी कि ज्ञान अज्ञान बन सकता है, अज्ञान ज्ञान नहीं बन पायेगा. इसलिये ब्रह्ममें यह सामर्थ्य है कि वह अज्ञानात्मकता अपनेमें प्रकट कर सके. जैसे ''गाढं मूढोऽहमासम् न किञ्चिद् अवेदिषम्'' यह अनुभूति किसी चेतनको ही होती है अचेतनको नहीं हो सकती है. तो ज्ञानमद्वयं ब्रह्ममें यह सामर्थ्य है कि वह अज्ञानकी अनुभूति चाहे तो प्रकट कर सके. अज्ञानमें यह सामर्थ्य नहीं है. यदि अज्ञानको ज्ञानसे व्यतिरिक्त अर्थमें लिया जाय तो. और यदि ज्ञानके अन्तर्गत लिया जाय तो फिर आ जायेगी. तो मैनें यह कहना चाहा था कि ब्रह्मकी माया ज्ञानात्मिका मान

लो तब फिर आपत्ति नहीं है. केवल अज्ञानात्मिका मानते हो तब आपत्ति है. यदि ज्ञानरूपा अज्ञानरूपा एवं आनन्दात्मिका त्रिविध माया मानते हैं तो कोई आपत्ति नहीं है.

सुनन्दा शास्त्री : मेरा प्रश्न यह है कि ब्रह्मको 'प्रज्ञानघन' कहा जाता है और मायाको भी ज्ञानात्मिका कहा जाय तब फिर माया और ब्रह्ममें फर्क क्या रहा ?

गो. श्या. म. : मीयते अनेन इति माया. निरुक्त आप देख लें. मातीति माया. ज्ञानार्थक 'मा' धातु है.

सुनन्दा शास्त्री : मेरा प्रश्न अभी पूरा नहीं हुवा है. वाल्लभ मतमें आवरणशक्तिरूपा मायाको कहा गया है. प्रज्ञानघन वह है जिसमें अन्दर बाहर कुछ भी नहीं है. वह ज्ञानात्मक है.

गो. श्या. म. : सर्वभवनसामर्थ्यरूपा मायाके कारण वह आवरण और विक्षेप दोनों पैदा कर सकता है. आवरण-विक्षेपमें यह सामर्थ्य नहीं है कि वो ज्ञान पैदा कर सकें. यह हमारा मत है.

सुनन्दा शास्त्री : फिरभी वह ब्रह्मात्मिका नहीं हो सकती है.

गो. श्या. म. : यज्ञेश्वरजी ! देखिये. मैनें आप पति-पत्नीमें झगड़ा करा दिया है. अब आप संभालिये.

वि. प्र. मिश्र : श्रीमद्भिः जगत्सृष्टिः केन स्वीक्रियते ?

गो. श्या. म. : ब्रह्मणा.

वि. प्र. मिश्र : तर्हि श्रीमद्भागवतं कथयति "**इदं गुणमयं विद्धि त्रिविधं मायया कृतम्**" किम् अस्य समाधानम् ?

गो. श्या. म. : अस्य समाधानम् एतदेव यद् पारमार्थिक्या स्वशक्तिरूपया मायया ब्रह्मणैव सत्त्वादिगुणाः स्वस्मिन् प्रकटिताः.

वि. प्र. मिश्र : इति तु परम्परया. एतज्जगद् गुणमयम्.

गो. श्या. म. : परम्परया न. एकमेवाद्वितीयम्... भागवते एवम् उल्लिखितम् अस्ति नवा 'आत्ममायया' ?

कोलाहलः

गो. श्या. म. : तदेव उच्यते. गुणमयी माया आत्ममाया च इत्येवं द्वैविध्येन मायायाः उल्लेखो वर्तते. तस्य अपलापः कुतः क्रियते भवता? तद् दृष्टव्यम्. गुणमयीं मायामेव आत्ममाया इति मनुते चेद् भवान् मनुतां नाम! वयं न तथा मन्यामहे. अस्माकं मते आत्ममाया योगमाया, गुणमयी माया प्रकृतिः, एवं व्यामोहकमाया इति मायायाः त्रैविध्यम् अस्ति. तस्माद् यत्रैव मायायाः उल्लेखः तत्र प्रातिभासिकत्वम् इति निगमनं न युक्तम्. यत्र माया तत्र प्रातिभासिकम् एवं वयं न मन्यामहे. वयम् एवं मन्यामहे यद् यत्र मायायाः उल्लेखो भवति तत्र तस्य विवेचनं कर्तव्यम्. कुत्र योगमाया? कुत्र सर्वभवनसामर्थ्यरूपा माया? कुत्र च अविद्यारूपा माया? कुत्र त्रिगुणात्मिका प्रकृतिरूपा माया? तस्य विवेचनं कर्तव्यम्.

च. शे. शुक्ल : : इस विवादमें एक बड़ी विकट स्थिति उत्पन्न हो गई है. उसपर मैं यज्ञेश्वरजीका ध्यान आकृष्ट करना चाहता हुं कि यदि माया ब्रह्मरूप हो गई तब तो ब्रह्मज्ञानसे मायाका नाश हो ही नहीं सकता...

गो. श्या. म. : अविद्यारूपा माया कह रहा हुं. कितनी बार कहुं मैं?

च. शे. शुक्ल : ... मायाकी निवृत्ति हो ही नहीं सकेगी. इसलिये ब्रह्मसे भिन्न मानना ही पड़ेगा. इन्होंने बड़ा भारी *डॉज़* दे दिया है कि ब्रह्मके तटस्थ लक्षणकी अतिव्याप्ति हो जायेगी. उसका निवारण आप कैसे करेंगे यह तो बताना बहुत जरूरी है.

पा.ना.द्विवेदी : वाल्लभमतमें कोई दोष नहीं है. व्यामोहिका मायासे जन्य जो विषयता है वह मिथ्या है. व्यामोहिका माया तो भगवत्स्वरूपा है ही. उसके ज्ञानसे काहे ब्रह्मकी निवृत्ति होगी? सिद्धान्तको पहले समझ लीजिये तब उसके उपर चर्चा करिये.

यज्ञेश्वर शास्त्री : : अद्वैतमें जीवकी दृष्टिसे अविद्या है माया है. जब

ब्रह्मकी दृष्टिसे देखोगे तो माया-अविद्या कुछ भी है ही नहीं. अविद्या/माया हमारी दृष्टिसे है. इसलिये ब्रह्मको मायाके साथ नहीं लगा सकते हैं.

वी. एन्. झा : अद्वैतसिद्धान्तमें जीव ब्रह्म ही तो है ?

गो. श्या. म. : ब्रह्मदृष्टिसे देखनेके दो मतलब हो सकते हैं. एक तो ब्रह्मभावापन्न होकर देखना और दूसरा यह कि ब्रह्मभावापन्न हुवे बिना ब्रह्मको कैसे दीखता होगा उसकी उद्भावना करना. जैसे पहाड़ पर चढ़नेपर मैदान कैसा दीखता होगा उसकी उद्भावना मैदानमें करना यह एक ब्रह्मदृष्टि. और दूसरा अर्थ यह हो सकता है कि पहाड़पर चढ़ कर सचमुचमें देखना. तो ब्रह्मभावापन्न होकर ब्रह्मदृष्टिकी आप बात कर रहे हैं कि उसके विना. यदि ब्रह्मभावापन्न होकर कहते हो तब हम भी मानते हैं कि माया नहीं दीखती है, ब्रह्म ही ब्रह्म दीखेगा. मगर मैदानमें खड़े होकर यह सोचना है कि मैदान पहाड़परसे कैसा दीखेगा तब तो...

वी.आर्.शुक्ल : मायाकी परिभाषा वाल्लभ और शाङ्कर दोनों भिन्न-भिन्न करते हैं. अब जब परिभाषा ही भिन्न है तब नामके सादृश्यसे कुछ नहीं होता है.

चन्द्रकान्त दवे : मायाका प्रश्न आया कहांसे ? तो गौड़पादके सन्दर्भमें जब वहां कहा गया कि "**आदावन्तेच यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा**". तो प्रतीतिकी व्याख्या करनेकेलिये मायाकि कल्पना करनी पड़ी. और यहां शुद्धाद्वैतमें जगत्को सत्य मान करके उसकी सत्यताको सिद्ध करनेकेलिये मायाकी परिकल्पना की गई है. उस मायामें ये वैविध्य लाये क्योंकि जगत्में भी वैविध्य है. दूसरी बात यह कि शङ्करमतानुसार जगत् असत्य है माया भी असत्य है लेकिन वह प्रतीत हो रहा है. अब माया रहती कहां है ? तो कहा गया

कि उसका अधिष्ठान ब्रह्म है. अब उपनिषद् पूछता है कि ब्रह्मका अधिष्ठान क्या है? तो उत्तर दिया कि "स्वे महिम्नि". ये स्वे महिम्नि क्या है? अब आप क्या कहेंगे इसके आगे?

------*------

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

गोस्वामी श्याम मनोहर

वैसे माया और अविद्या के बारेमें केवलाद्वैती वेदान्तमें अनेकविध प्रक्रिया प्रतिपादित हुयी हैं. मायाकी सिद्धि होती है "अहम् अज्ञो अस्मि" ऐसे अज्ञानके अनुव्यवसायद्वारा अथवा साक्षिचैतन्यद्वारा. अब वह अज्ञान यदि प्रतिभासमात्रशरीर हो तो निर्विशेष शुद्धचिद्विषयक तो हो सकनेपर भी निर्विशेष शुद्धचित् उसका अधिष्ठान नहीं बन पायेगा. क्योंकि शुद्धचित्को "अहम् अज्ञो अस्मि" ऐसी अनुभूति हो नहीं समकती. एतदर्थ प्रमातृत्वकी उपाधि अपेक्षित रहेगी ही. और प्रमात्राश्रित होनेपर शुद्धचिद्रूप ब्रह्मको अधिष्ठान मानना संगत नहीं हो पाता. प्रमातृत्व स्वयं मायोपाधिक या अविद्योपाधिक ही होता होनेसे. अतः ब्रह्मज्ञानेतराबाध्य माननेपर भी "ज्ञानम् अज्ञानस्यैव निवर्तकं नतु वस्तुनः" नियमके आधारपर पुनः उस व्यावहारिक मायाको भी अज्ञानरूपा तो मानना ही पड़ेगा. अतः "अहं ब्रह्मास्मि" वृत्तिरूप ज्ञानसे वह निवर्त्य तो हो पायेगी. फिरभी अधिष्ठान तो प्रमाताको ही मानना पड़ेगा, निर्विशेष चैतन्य उसका अधिष्ठान हो नहीं पायेगा. प्रमातृचैतन्यके साथ पुनः वही समस्या मूंह बाये खड़ी रहती है कि **"आदावन्तेच यद् नास्ति वर्तमानेऽपि तत् तथा"** अतः वह तो अधिष्ठान हो ही नहीं पायेगा स्वयं मायाकी तरह आदि-मध्या-अन्तमें अविद्यमान होनेके कारण!

प्रतीच्यदार्शनिकह्यूममहाशयानां कार्यकारणभावप्रतिषेधेन
सह
भारतीयचिन्तकानां साम्यवैषम्ये

प्रो. राधेश्यामधर द्विवेदी

चिन्तनं हि कामपि समस्याम् अनुसृत्य प्रचलति. भारते यथा वैदिकवादिदर्शनानां जडताप्रतिबद्धलोकाध्याशयान् अपाकर्तुं बौद्धदर्शनं प्रारब्धं तथैव प्रतीच्ये नियतिवादप्रयुक्तवादविचाराणां प्रयोगे अनुभववादी विचारकेषु ह्यूममहाशयाभिधानां चिन्तनं प्रारब्धम् इति वक्तुं शक्यते. मानवसमाजस्य समस्यानां समाधानाय यत्नं विदधाति. तस्मादेव स अन्यायप्रतिरोधाय प्रयतते चिन्तनमुखेन. यथा अत्र श्रीवल्लभाचार्यपादानां दर्शनस्य साम्प्रतिकयथार्थ्यम् अभिलक्ष्य समेषां प्राच्यप्रतीत्यविदां समन्वयमुखेन वादः प्रारभ्यते तथैव ह्यूमगतविचाराणां तदानीन्तनपरिस्थित्यनुसारं चिन्तनं विधीयते. मध्यकाले यूरोपेऽपि धर्मस्य जाड्यात् किंवा राज्यस्य निगडबन्धनात् उन्मोक्तुं प्रयत्नाः प्रारब्धाः किन्तु सामाजिकाः राजनीतिकाश्च राजानः कदाचित् भयवशात् पोपमहाशयानाम् आधिपत्यं स्वीचक्रुः. इत्थं धर्मप्रतिबोधकसमाजनियन्त्रितव्यवस्थातो निर्मोक्तुं जनाः राजानश्च शनैः-शनैः प्रयतितवन्तः. तस्मिन्नेव क्रमे राज्यबन्धनस्वीकरणाय धर्मबन्धनस्वीकरणाय वा विद्वांसः प्रयतितवन्तः. इत्थं वैचारिकक्रमेऽपि बुद्धिवादिविचाराणां राज्यायत्ताधिकृतानां पोपसंरक्षणतत्पराणां विरोधे अनुभववादिर्दानिकानां चिन्तनं प्रारब्धम्. तस्मिन्नेव दिशि ह्यूमदर्शनस्य प्रस्थापितः कार्यकारणभावः सौत्रान्तिकसम्प्रदायस्य कार्यकारणभाववत् प्राशस्त्यं लभतेतराम्.

प्राशस्त्यं हि सामाजिकविश्लेषणेन आयाति तद्यथा बौद्धाः पुरातनकालात्

समागतवैदिकविचाराणाम् आत्मा-ईश्वर-जगद्-नित्यताप्रयुक्तजीवनदृष्टियुक्तानां खण्डनं विधाय तत्तत्स्थाने अनात्मानीश्वर-शून्य-क्षणिकत्वभावं स्थापयामसुः तथैव ह्यूममहाशयोऽपि पूर्वसम्भाषित-जगदात्मा-ईश्वरादीनां स्वरूपं हि अनुभववादिविचारेण विखण्ड्य तस्थाने अनात्मानीश्वराजगदित्यादिना सह जीवनं विश्लेषयाञ्चक्रुः. तथाच उक्तं —

लॉकस्य त्रीणितत्त्वानि मतयो जगदीश्वरौ।
सेश्वरा मतयो बर्क्ले मते नास्ति जगद्बहिः॥
ह्यूमस्ते जगता सार्धम् ईश्वरं मानसं तथा।
विनाशं सर्वमादत्ते मतीनामवलम्बनम्॥
सोऽस्ति मानवतावादिनृणां मानसिकं जगत्।
विचारविषयोऽस्माकं केवलं नापरं ततः॥

(पाश्चात्यदर्शनम् भाण्डारकर पृ.१०५-६)

एते त्रयोऽपि अनुभववादिनः, किन्तु एतैः ज्ञानोत्पत्तिमुखेन जगत्स्थितिस्वरूपं विवेचयामासुः. तस्मादेव एते दार्शिनिकप्रतिबिम्बवादस्य copy Theory पर्यालोचकाः भवन्ति. लॉकमहाशयानुसारं विज्ञानं Idea जडतत्त्वानां मूलगुणोपगुणयोः प्रतिबिम्बभूतम् आस्ते. बर्कलेमहाशयानुसारं विज्ञानं हि ईश्वरीयविचाराणां प्रतिभासकम्. ह्यूममहाशयानुसारन्तु विज्ञानं नैव बाह्यवस्तुनो मूलोपगुणयोः प्रतिबिम्बं नवा ईश्वरस्य प्रत्युत् तानि संस्काराणामेव प्रतिबिम्बभूतानि सन्ति. संस्कारविज्ञानयोः अस्ति महद् अन्तरम्. तस्माद् उच्यते तेन —

The difference between these consist in degrees of force and liveliness with which they strike upon mind and make their way into our thought or consciousness. Those

perceptions & which enters with most force and violence, we may name impressions; and under the name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul, By ideas, I mean a faint images of these in thinking and reasoning. (आधुनिक दर्शनका इतिहास पृ.सं.३१६ जगदीश सहाय).

संस्काराः बलवत्तराः, सजीवाः, स्पष्टाः, प्रत्यक्षेण गृहीता भवन्ति. अतः ते मूलगुणवद् भवन्ति. विज्ञाने Idea तु स्पष्टता तथा न भवति अतः तत् गौणम्. विज्ञानञ्च इदं संस्कारम् आश्रित्य प्रवर्तते. संस्कारः सद्यः गृह्यते विज्ञानन्तु निर्मीयते. एतावेव अस्माकं ज्ञानविषयौ भवतः. विज्ञानम् आकस्मिकसम्बद्धं च न भवति. एतेषु साहचर्यं स्वाभाविकम्. Law of association साहचर्यख्यापनस्य त्रयो नियमाः भवन्ति ते च सन्ति यथा—

१. सादृश्येन सम्बद्धाः (Association of Resemblance or similiarity)
२. देशकालाभ्यां सम्बद्धाः (Association of contiguity in time and space)
३. कार्यकारणसम्बन्धेन सम्बद्धाः (Association of cousality)

प्रथमे सादृश्येन सम्बद्धे ज्ञाने एकसम्बन्धिज्ञानम् अपरं स्मारयति, द्वितीये तु कालदेशयोः साहचर्येणापि एकेन सह अपरस्य बोधः क्रियते. कार्यकारणसम्बन्धेऽपि अग्निदाहकयोः ज्ञानं एकस्य उपस्थितौ अन्यस्य उद्भावनेन भवति. तद् यथा उक्तम्—

मतयः सन्ति सम्बद्धाः न विकीर्णा इतस्ततः।
अन्योन्यसाम्यसामीप्यकार्यकारणलक्षणैः ॥
न पूर्वसिद्धतर्केण मतिसम्बन्धबोधनम्।
भवेद् अनुभवेनैव सन्दर्भज्ञानमीदृशम् ॥
कार्यहेत्वन्यज्ञाने निरीक्षणपरीक्षणे।
अपेक्ष्येते नास्ति काचित् प्राक्सिद्धान्वयकल्पना ॥
घटनैका पुरोऽस्माकम् अपरामनुगच्छति।
कार्यकारणसम्बन्धं स्थापयामस्तयोर्वयम् ॥

अत्र ह्यूममहाशयः द्विधा सम्बन्धावबोधस्य तर्कं प्रतिष्ठापयति. प्रथमः स विज्ञानसम्बद्धं Relation of ideas ब्रूते, द्वितीयं च वस्तुजगता सह Matter of facts सम्बन्धं वदति. यदि 'कारणतानियमस्य ज्ञानं विज्ञानेन बुद्ध्या वा क्रियते तर्हि बुद्धेः अनुभवः प्रागनुभवः Apriori इति उच्यते. सच विश्लेषणात्मकः Analytic भवति, नतु नूतनताव्यवस्थापकः new Predicates. कारणता नियमश्च नहि विश्लेषणात्कः प्रत्युत संश्लेषणात्मको भवति. तस्मात् कारणकार्यसिद्धान्तस्थापनाय अनुभवो अपेक्ष्यते. नहि बुद्धिः अत्र अनिवार्यतां साधयितुम् अर्हति. यदि अग्निः अस्ति तर्हि स सर्वं प्रज्वालयिष्यतीति नैव अनुमीयते. यदि पतिः अस्ति तर्हि प्रत्येकस्मिन् जने पतित्वं भविष्यतीति नैव निश्चेतुं शक्यते. इत्थं कार्यकारणयोः सम्बन्धे अनिवार्यता भवतीति नैव निश्चीयते. अतः कारणतानियमो बुद्धितर्केण सम्बद्धः इति सर्वथा नैव वक्तुं शक्यते प्रत्युत अयं अनुभवद्वारा वस्तुजगन्निष्ठ इति प्रमीयते कदाचित्. तदुक्तं यथा—

उक्तमेव न सम्बन्धो दृश्यते वस्तुनोर्द्वयोः।
परं मत्योः स सम्बन्धः कल्पितोऽस्मद् विचारतः ॥
विषयोऽस्मद् विचारस्य द्विविधः परिकीर्तितः।
आन्तरो मतिसम्बन्धो बाह्योऽक्षाङ्कनतोऽर्जितः ॥

आद्ये गणितसम्बन्धाः एकमेकं यथा द्वयम्।
कार्यकारणसम्बन्धः परो नित्यमनिश्चितः ॥

कारणता सम्बद्धं तर्कवाक्यं संश्लेषणात्मकं भवति. तच्च अनुभवेन Expirience ज्ञातुं शक्यते. एतच्चैव बाह्यजगता सम्बद्धं वस्तुजातम् अस्ति. किन्तु कारणतायाः संस्कारः नैव कश्चित् प्राप्यते. तथाच कथ्यते यथा —

> Let us therefore cart of our eyes on any two objects which we call cause and effect, and turn them in all sides in order to find that impressions which produces an idea of such prodigious consequence, At first sight, I perceive that I must not search for it in any of the particular qualities of the object; since whichever there qualities I pitch on, I find some object that is not possessed of it and yet falls under the denomination of cause and effect. (ibid - page).

कारणतायाः संस्कारः वस्तुजगति नास्ति तथापि तत्र सम्बन्धाः अन्वेषणीयाः तेच सन्ति. समीपता Contiguity २. आनन्तर्यं Succession तथाच अनिवार्यसम्बन्धश्च Necessary connection

१. सामीप्येन कारणताबोधनम् : द्वयोः वस्तुनोः मध्ये यत्, सामीप्यं भवति तत्र कदाचित् व्यवधानं भवति कदाचिच्च न भवति. 'सामीप्येन' अत्र देशिकं सामीप्यं न ग्राह्यं किन्तु सामीप्येन सततसंम्बद्धेन च न कश्चित्

कारणं भवितुम् अर्हति. ह्यूममहाशयः इदं विरुणद्धि वक्ति च कदाचित् कासुचित् भावनासु मध्ये कार्यकारणसम्बन्धो मिलति किन्तु तत्र दैशिकः सम्बन्धो न भवति.

२. पूर्ववर्तितत्त्वेनापि न कारणता : Succession. कारणं हि नियतरूपेण कार्यात् पूर्वं भवति. इदञ्च आनन्तर्यजनकं पौर्वापर्यप्रसूतं Succession च कथ्यते. किन्तु इदमपि अनुभवेनैव ज्ञायते, किं पौर्वापर्यसम्बद्धमात्रमेव कारणत्वं निर्धारयति ? यदि एवं तर्हि ''फलके तिष्ठामि पूर्वं, ततो लिखामि, तदनन्तरं पिबामि. किन्तु अत्र उपवेशन-लेखन-पानेषु किम् अस्ति कार्यकारणतासम्बन्धः ? अन्येन विषयेन सह सामीप्यं नैव कारणताम् उद्भावयति प्रत्युत ताभ्यां सह नित्यसम्बन्धएव कारणताम् अभिव्यनक्ति तस्माद् उक्तम्—

> Shall we then rest contented with these two relations of contiguity and succession, as affording a complete idea of causation? by no means. An object may be contiguous and prior to another without being considered as its cause. There is necessary connection to be taken into consideration; and that relation is of much greater importance than any of the other two above mentioned. (ibid page)

एवमेव भारतीयदर्शनेष्वपि ''अनन्यथासिद्धत्वे सति कार्यनियतपूर्ववृत्तिकारणम्'' इति नियते अनन्यथासिद्धवस्त्वेव पूर्वनियतवृत्तित्वात् कारणं भवति. अथच अन्यथासिद्धवस्त्वेव पूर्वं नियतवृत्तित्वात् कारणं भवति. अथच

अन्यथासिद्धसम्बन्धः सम्प्रति कथम् अनिवार्यताम् आदधति ? इति विचार्यते. ह्यूमो ब्रूते कार्यकारणसम्बन्धो अनुभवेनैव ज्ञायते किन्तु अनिवार्यसम्बन्धः कथम् अनुभवेन पूर्ववर्तिसंस्कारेण वा ज्ञातुं शक्यते. द्वयोः संस्कारयोः विज्ञानयोः मध्ये यावत् नियतसाहचर्यं भवेत् किन्तु अनिवार्यत्वं तत्र नैव साधयितुं शक्यते.

३. अनिवार्यसम्बन्धोऽपि नैव स्थापयितुं शक्यते. necessary connection: यदि विज्ञानद्वयेषु मध्ये अनिवार्यता प्रतिभाति तर्हि तत्र द्वे प्रक्रिये प्राप्नुतः एकः नियतसंयोगो Constant conjunction भवति, द्वितीयश्च ताभ्यां निष्कर्षः निष्कास्यते Inductions अत्र नियतसम्बन्धः तावत् परीक्ष्यते द्वे घटने यदि पूर्वापरभावरूपेण घटेताम् तर्हि तयोः नास्ति तार्किकः सम्बन्धः, प्रत्युत तत्र आनुभविकः सम्बन्धः. अनुभवेन केवलं ज्ञायते यद् अस्ति परः उत्पन्नः पूर्वस्य अनन्तरम्. अर्थाद् एकस्य संवेदनानन्तरम् अपरं संवेदनं भवति. इत्थम् एतयोः मध्ये नियतानन्तर्यं विना नास्ति कश्चित् सम्बन्धः. नियतान्तर्यं पूर्वस्य परेण संस्कारेण ज्ञायते सैव तयोः सम्बन्धकल्पनां करोति तस्माद् ब्रूतेऽसौ —

> Without any farther ceremony, we call one cause and other effect and inter the evidence of the one from that of the other.

एवमेव आगमनेनापि सम्बन्धो नैव आयाति. सोऽपि एतदेव अनुवदति यद् द्वयोः वस्तुनोः मध्ये पौर्वापर्यभावोऽस्ति. तथाच सततसंयोगो दृश्यते. तर्हि तत्तयोः मध्ये सार्वभौमसम्बन्धत्वाद् भवति. सच नियतसंयोगः सार्वभौमसम्बन्धस्य प्रतिष्ठापकः इति नैव सदा स्थापयितुं शक्यते. तस्माद् उक्तम् —

What has been frequently conjoined is universally connected. इति.

तत्सिद्धान्तो नैव सदा ख्यापनीयः, अनागते तस्य अभावस्य सम्भाव्यमानत्वात्. सम्भाव्यतायां यदि निर्णयो विधीयते तर्हि तद्विपरीतमपि निर्णेतुं शक्यतेएव. एवं सर्वं हि कार्यकारणभावजातं कृत्यं स्वसंवेदनसंस्काराभ्यां समुत्पन्नं भवति, अनुभवसापेक्षबुद्धित्वात्. तच्च सम्भाव्यं नतु निश्चायकम् इति.

श्रीमद्वल्लभाचार्यमतानुसारेणतु कार्यकारणभावयोः आविर्भावतिरोभाव-रूपत्वेन भगवतः शक्तिसामर्थ्यबलात् स्वीकृतत्वात् तत्र अनुभवसापेक्षतायाः स्वरूपोपगमे विगलनस्वरूपत्वात् प्रतीच्यविदां परीक्षणदृष्ट्या नैव प्रमाणकोटिम् आविष्करोतीति तद्दृष्ट्या तन्न परीक्ष्यते. तथापि सर्वकार्यशक्तेः वैज्ञानिक-तार्किक-आनुभाविक-नियतवादिदृष्ट्यादीनां पूर्णरूपेण सर्वस्वीकृतिस-म्भावनाभावात् सर्वस्य जगतो भगवतो विग्रहभूतस्य स्वीकरणे कदाचिदेव बाधो स्यादिति कृत्वा नहि किञ्चित् विस्तरम् इह प्रोच्यते.

न त्वहं कामये राज्यं न स्वर्गं नापुर्नभवम्।
कामये दुखतप्तानां प्राणिनामार्त्तिनाशनम्॥

-------*------

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

गोस्वामी श्याम मनोहर

वैसे ह्यूमूका चिन्तन सन्देहवादी चिन्तन कहा जाता है परन्तु कार्यकारणभावको

इदमित्थम्भावेन निरस्त करना या उसे सिद्ध न होने देना सन्देहवादके प्रस्तावद्वारा, अन्तमें कुछ एक जैसी दिशा या मोड़ हमारे चिन्तनमें प्रकट करते होनेसे, यहां अजातिवादके साथ ह्यूमके सन्देहवादी चिन्तनका संकलन उचित लगता है. सर्वाधिक हर्ष इस बातका है कि ह्यूमके विचारोंको संस्कृतभाषामें प्रस्तुत कर के आदरणीय श्रीराधेश्याम द्विवेदीजीने केवल अतीव श्लाघ्य ही नहीं अपितु अतीव अभिनन्दनीय प्रस्तुति की है.

॥ संघातवादः ॥

ए पॉसिबल् व्यू ऑफ् रसेल् ऑन् द थिअरी ऑफ् कॉज़ेशन्
ऑफ् शुद्धाद्वैत ब्रह्मवाद

श्रीरामचन्द्र माझी

*

वैभाषिक एवं वाल्लभ सम्मत कारणता-विचार
तुलनात्मक-विमर्श

श्रीअम्बिकादत्त शर्मा

*

श्रीरामचन्द्र माझी



श्रीअम्बिकादत्त शर्मा



A Possible view of Russell on the Theory of Causation of Śuddhādvaita Brahmavāda

Dr. Ramachandra Majhi

I shall maintain in this paper that Russell would consider the concept of cause as anthropomorphic and suggest that theory of causation of Śudhādvaita Brahmavāda be replaced by a rigorous functional theory of science without the concept of cause in order to explain the changes in the phenomenal world. I shall also make few remarks on the view of Russell. Let me give a brief layout of the concept of cause and the theory of causation according to Śudhāvaita Brahmavāda.

Cause :

Whatever is the locus of the power of the revealer of something, is called the cause and whatever becomes capable of being the object of use from that something is called effect. "Cause is nothing but the locus-ness of the potentiality, which causes manifestation of the effect"(Tarang I, P.R.).

Theory of causation :

1. God creates the world by a divine wish.

2. Each aspect of the world, as a part of the world or, as a state of the whole world originates from that divine wish.
3. Each aspect of the world inherits a power of that divine wish and that power transforms the aspect of the world into a different form.
4. The power of the aspect of the world is the cause and the form of the aspect of the world is the effect.
5. The material cause and efficient cause by the relation of vyāpāra, produce the effect.
6. Causality, i.e. the relation between the aspect of the world and it's form can be known through the positive and negative concomitances of the former and the latter. The second explanation of cause as the locus-ness of the potentiality that causes the manifestation is not of much help since the concept of cause recurs in the explanation. Let us consider the first definition.

Russell would neither consider cause to be a divine power nor a mundane power and suggest that the conception of cause as power comes from an analogy with human volition. I will not go to details of his reasons for rejecting a divine cause except with a brief remark that his agnostic attitude towards a divine being would not make him commit to a divine power. I will only consider why he may reject cause as a power.

This restricts our discussion to last three theses only.

Let us start with the last thesis first. It says that causality is the relation between the aspect of the world and it's form and this can be known through perception and inference, through positive and negative concomitance. In other words, the power of the aspect of the world manifests it's form and this can be known through perception and inference through positive and negative concomitance.

What are the positive concomitances of a cause? The familiar examples, philosophers are happy to give, are a potter making a pot, a weaver making a cloth and a seed sprouting into a young plant. Do we perceive a power in the lump of clay that produces the pot? Do we perceive in a bean seed the power to make a plant? We do not. Nor we can infer the power of a cause if we multiply the instance. All we perceive are some regularity. Even finding some regularity requires some sort of vagueness in the nation of 'a lump of clay' and 'a bean seed'. One may ask, why does a bean seed turn into a bean plant and why doesn't a been seed turn into a mustard result like positing the power of will to raise a glass of water in a human. A Botanist will probably take help of genetic structures of a been seed to answer the above questions and be reluctant to infer a mystical power in the been seed.

The conception of cause as the power to manifest shall objections similar to the conception of cause as a force. Russell thinks that our notion of force comes from our experience of pushing, pulling, touching and experience of muscular strains. But this notion is anthropomorphic. Because of the positive concomitance of a bean seed sprouting into a young plant in the several occasions in the past and the success of our inference from a seed to emergence of a plant we are tempted to think that the seed has some kind of power that forces the plant to come out. But there is no such power. As we can infer from the bean seed to bean plant so also we can inter from bean plant to the bean seed. Neither the bean plant forces the bean plant so also we can inter from bean plant nor the bean seed forces the young plant to come into existence. The notion of power is just as little applicable to effects as to causes. To say that cause forces the effect is as misleading as to say that effects force causes. Anything out there is, what happens. Philosophers are reading some kind of necessary relation into the realm of cause and effect which is not there in the given. They like the scientists ought to be happy with what happens not with what must happen.

Philosophers are not the only people who come under the spell of a mysterious power. Scientists had also a taste for it in the past. In traditional dynamics,

laws of velocity and laws of acceleration contain such a notion of force. In a very short time, the velocity of a body alters very little, and if the time is taken short enough, the change of velocity diminishes without limit. Then there is the effect of the outer world as shown in acceleration. The small change which does occur in the velocity in a short time is attributed to surrounding bodies, because it is found to vary as they vary, and to vary according to ascertained laws. Hence we think of surrounding bodies as exerting an influence, which we call force. Einstein's theory of relativity completely did away with this conception. Astronomy no longer entertains the notion of force.

So also is the notion of matter. Some philosophers think that the material effect e.g the pot exists in the lump of clay i.e the material cause. The reason for believing this is another belief that matter persists in time. The actuality is correlations of events that lead to the definition of permanent things. Take for example the case of electron as a persistent entity. What we can discover is A. a group of events spreading outwards from a center, the events constituting of a wave of light B. more or less similar groups of events at other times connected to the first group according to the laws of physics.

These series may be defined as matter, whether

there is matter in any other sense, no one can tell since physical laws are probable like other empirical laws, one of the consequence of this view consequence is that the so called causal relation between the lump of clay and the pot is similarly probable. No necessary relation between the two can be ascertained.

If I look at the lump of clay on two different occasions, I have very similar sensation, and memory tells me that they are similar, but there is nothing to show that one identical entity causes two sensations. If this is true of lump of clay, then it appears that, it is equally impossible to know the identity of the lump of clay and the pot so far as the materiality of the two is concerned. This off course does not say that there is no such identity, only it is claimed that we do not know of any such identity.

Let us see what Russell says about sensations. Visual sensation is just one phase in a long causal series. For example, when we see a self-luminous object the fallowing thing happens. A certain number of atoms are losing energy and radiating according to the quantum principle. The resulting light waves become superposed according to the usual mathematical principles. Each part of each light-wave consists of events in a certain of space-time. On coming in contact with human body, the energy in the light-wave takes new forms, but there

is still causal continuity. At last it reaches the brain and there one of its constituent ·events is what we call a visual sensation. This visual sensation is popularly called seeing the object from which the light-waves started or from which they were reflected if the object was not self-luminous. A sensation is merely one link in a chain of physical causation. When we regard the sensation as the end of a such a chain, we have what would be regarded as an effect of matter on mind. A sensation as the beginning, effect of mind on matter. Mind is merely a cross section in a stream of physical world when construed in terms of abstract principles, formulas and laws.

If we allow ourselves to be led by Russell the way he wants us to, we will end of with the following beliefs that.

a. Physical objects and their abilities are a long chain of highly probable recurring events.
b. Causal relation is observable inductively probable co-relation between two events or two sets of events.
c. The physical and the mental are in the same series of events.
d. It is theoretically possible to infer from a physical event to a mental event and conversely. The inference is probable through not certain by Inductive arguments.

If all of these are acceptable, it seems that to say that the world is Kṛṣṇa and Kṛṣṇa is world, Kṛṣṇa as spiritual principle, as pure consciousness makes sense though the truth of it is to be ascertained inductively of which the state of science is not capable at present.

III

Why does a metaphysician theorises a power in order to explain the changes a lump of clay to the pot while a scientist theorises on electron and takes wave theory in order to explain the changes? The former constrained by his accepting a divine theory of creation while the former's is grounded in inductively discoverable probable empirical laws.

The notion of cause, like the notion of time and space are so crucial to our ordinary experience that is very difficult to imagine human conduct without these concepts. May be they are metaphysical constructs or abstractions from our ordinary experiences and are extra ordinarily interpreted in science as Russell thinks they are, so as to make ordinary interpretations of those concepts obsolete for science, but a metaphysician looks like, constrained to hold on to these concepts for his special needs. For example, a Śudhādvaita Brahmavādin holds that same cause produces the same affect in the sense that the material element in the cause and the effect is the same. They differ only in their qualities.

What kind of theoretical considerations make him hold on to such a view? There is a hint in the reasons for Satkāryavāda that needs to be analysed. They are,

1. Something cannot arise from nothing.
2. Any effect requires a material basis (Upādāna)
3. Any thing cannot arise from just everything.
4. Something can only produce what it is capable of producing.
5. The very nature or essence of the cause is non-different from the effect.

It is important to note that reasons 1, 2 and 3 use concepts 'arise' and 'produce' which presuppose the concept of cause. 4 is a disguised tautologus statement and 5 is an identity statement of cause and effect.

Basically all these can be reduced to two that

1. Everything has a cause and
2. Cause is identical to effect.

These are metaphysical assumptions. Now if a metaphysician takes as a fundamental assumption that, there is only primordial materiality (for a Sānkhyaites) and there is only Kṛṣṇa (for a Śudhādvaita Brahmavādin) the above two assumptions together with the fundamental assumption will lead to irrefutable Satkāryavāda.

Russell, however would consider, I believe, that the assumptions are unwarranted. He says that we should not assume that every event has some antecedent which is it's cause in the sense that it is always to be found. For him such a demand makes the relation between which has never been found to fail and there is an inductive probability that it will be found to hold in future cases may be regarded as causal sequence, such that the earlier event is the cause and the later event the effect.

REFERENCE

1. Prasthānratnākar- (portion on causation) Goswami Shri Prushottam.
2. Praveśikā (chapter on Brahmavāda) Goswami Shri Sharad Aniruddhalalji, Shri vallabhacarya Trust 1998.
3. Brahmvāda, Raghunath Sharma, publisher, Shri Raghunath Goswami, 1992.
4. History of Indian philosophy (selected chapters) Vol. 1 and vol, iv, S.N.Dasgupta, 1988 Reprint.
5. 'The Philosphy of Samkhya' G.J.Larson, Encyclopedia of Indian philosophies vol. Iv, Motilal Banarasi Das 1987.
6. Guna, prakriti and satkaryavada' - G.J. Larson, Classical samkhya, motilal Banarasi Das 2nd Edition 1979.
7. Bertrand Russell (Biography) Ray Monk, Vintage 1997.
8. 'On the Notion of Cause' B.Russell, chap 9
9. 'Causal laws in Physics' -B. Russell, chap.II, An Outline of philosophy.

10. 'perception and physical Laws' B. Russell, chap. 14, An outline of philosophy.
11. 'On Induction' B. Russell, chap-6, The problems of philosophy, OUP, 1967.
12. Ideas and Opinions- Albert Einstein, part V: contribution to science, Rupa & co.1999.

हिन्दी प्रस्तुति

डॉ. रामचन्द्र माझी

मैनें इस पेपरमें वाल्लभ वेदान्तको पढ़नेके बाद उसके बारेमें *रसेल्* के क्या विचार हो सकते हैं इसका विचार किया है. वाल्लभ वेदान्तके दो पक्षोंपर मैनें विचार किया है. एक तो यह कि वाल्लभ वेदान्तके अनुसार सृष्टि भगवान्से हुई है और दूसरा पक्ष इस सृष्टिमें जो कार्यकारणभाव है उसका विचार किया है. इसमें मैनें यह दिखानेका प्रयास किया है कि रसेल् भगवान्के अस्तित्वके विषयमें और यह सृष्टि भगवान्से प्रकट होती है इस विषयमें कोई चर्चा करना नहीं चाहेंगे. क्योंकि वे *एग्नॉस्टिक्* हैं. अर्थात् भगवान् हैं या नहीं है उस विषयमें जो चुप रहना पसन्द करता है. और उनका जीवनचरित्र पढ़नेपर हम यह समझ सकते हैं कि *एग्नॉस्टिक्* होने पर भी अन्तःकरणसे वे भगवान्के अस्तित्वका स्वीकार नहीं करते होंगे. इसके बावजूद भी उनके जीवनमें उस विषयकी खोज चलती रही कि जिसके सहारे मनुष्य अपना जीवन व्यतीत कर सके.

इसके पश्चात् सृष्टिकी परिवर्तनशीलताके पक्षका जब विचार करते हैं तब वो कहते हैं कि आधुनिक विज्ञानकी दृष्टिमें कार्य-कारणके विचारकी कोई आवश्यकता नहीं है. उनके अनुसार सभी कार्यका कारण होना आवश्यक नहीं है. वे समझते हैं कि इस कार्य-कारणके

विचारसे ही बहुत सारी ऐसी धारणाओंमें हम फंस जाते हैं कि जो हमें समस्याओंमें उलझा देती हैं. और कार्य-कारणकी धारणाको बीचमें लाये बिना भी इस सृष्टिके सभी कार्यकलापोंकी व्याख्या विज्ञानकी सहायतासे की जा सकती है. यह कैसे सम्भव है? रसेल् कहते हैं कि काल और देश की धारणा आवश्यक नहीं है. हम पदार्थविज्ञान और गणित इत्यादिकी सहायतासे इस सृष्टिकी व्याख्या कर सकते हैं. और इसी तरह मनके विषयमें भी स्पष्टीकरण हम दे सकते हैं. वे कहते हैं कि मनोजगत् और वस्तुजगत् में कोई विशेष अन्तर नहीं है. दोनों एक दूसरेसे जुड़े हुवे हैं और एक ही *सीरीज़* में हैं. वस्तुजगत्से हम मनोजगत्का अनुमान कर सकते हैं और मनोजगत्से वस्तुजगत्का अनुमान हम कर सकते हैं. यह स्थिति जब है तब मैने सोचा कि वाल्लभ वेदान्त जो ब्रह्मसे सृष्टिको मानता है उसकी अन्य रीतिसे व्याख्या की जा सकती है. इसके बाद कार्य-कारणकी जो धारणा सत्कार्यवादी सांख्यके द्वारा प्रस्तुत की जाती है उसको यदि दो चरणोमें प्रस्तुत की जाय, एक तो प्रकृति और दूसरी प्रकृतिसे सृष्टि, तो मुझे लगता है कि सत्कार्यवादको उपपन्न किया जा सकता है. और वाल्लभ वेदान्तकी ब्रह्मवादकी धारणाको यदि पूर्वोक्त दो धारणाओंके साथ जोड़कर प्रस्तुत किया जाय तो वाल्लभ वेदान्तको भी उपपन्न किया जा सकता है.

------*------

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

गोस्वामी श्याम मनोहर

श्रीरामचन्द्र माझीके श्रीबर्ट्रेन्ड् रसेल्के कार्यकारणभावकी अवधारणापर आमन्त्रित आलेखपत्रमें विद्वान् माझी महोदयने जो रसेल्के अज्ञेयवादी होनेकी बात कही वह तो नितान्त सत्य ही है. भगवान् बुद्ध जैसे ईश्वरास्तित्वके प्रश्नको अव्याकरणीय मानते थे वैसे ही रसेल् भी ''परमेश्वरकी सत्ता है''

इस विधानको परीकथाके पात्रोंकी सत्ताके विधानकी तरह अर्थहीन मानते थे. अतः उनकी अज्ञेयवादिता केवल एक तार्किक ढाल थी, जिसे वे ईश्वरास्तित्वके प्रत्याक्षेपोंको झेलनेके हेतु प्रत्युपस्थापित करते रहते रहे. फिरभी मैं यह स्वीकारने समुद्यत नहीं हूं कि वाल्लभ वेदान्तके चिन्तनको केवल ईश्वरवादी होनेके हेतुवश वे अविचारणीय मान लेते. क्योंकि बारुक् स्पिनोज़ाके बारेमें उनके जो प्रशंसापूर्ण अभिप्राय थे, उन्हें अपने आलेखपत्रमें मैने उद्धृत भी किये हैं. उन्हीं स्पिनोज़ाके मतके साथ चमत्कृतिजनक सादृश्य वाल्लभ दर्शनमें पा कर अधिकाधिक यही कहते कि न तो ब्रह्मसदृश कोई दिव्य पदार्थ, युक्ति या विज्ञान के बलपर सिद्ध हो सकता है; और न तदाधृत कार्यकारणभाव ही.

फिरभी अनेक बार अपनी मान्यताओंमें परिवर्तन करते रहनेवाले अपने चिन्तनमें द्रव्यको मानसिक प्रत्ययोंका संघात तथा मनको ऐन्द्रियक आभासोंका संघात माननेवाले रसेल्के मतमें भी संघात तथा तज्जनकसामग्री के बीच किसी तरहके कार्यकारणभावका वाचारम्भणतया अथवा कतिपय उदाहरणोंके बलपर एक सामान्यनियमकी सम्भावनाके रूपमें ही अंगीकार तो गलेपतित लगता ही है. जड़चेतनोभयातीत तत्त्वोंके बहुत्ववादकी रसेलीअन् सम्भावना भी सन्देहवादी ह्यूमका उत्तराधिकारी रसेल्को सिद्ध करती है. फिरभी वाल्लभ लीलावादमें भी किसी तरहके सन्देहवादी बीज तो सम्भव हैं परन्तु प्रकट लीलाके स्वरूपके अवगाहनद्वारा कुछ *इन्डक्टिव प्रॉबेबिलिटी* के रूपमें ही सही जड़चेतनोभयात्मिका इतरेतरतादात्म्यरूपा एकमेवाद्वितीयता मूलतत्त्वकी सोचनेमें क्या आपत्ति उठ सकती है? उस एकमेवाद्वितीय तत्त्वका श्रीकृष्ण होना चाहे स्वीकार्य हो या न भी हो!

श्रीमाझी कहते हैं कि रसेल्के अनुसार सृष्टिकी परिवर्तनशीलताका विचार करनेपर आधुनिक विज्ञानकी दृष्टिमें कार्य-कारणके विचारकी कोई आवश्यकता नहीं है, क्योंकि सभी कार्योंका कारण होना आवश्यक नहीं है. अतएव कारणगत कार्याविर्भाकशक्तिको भी *एन्थ्रोपोमोर्फिक् कन्सेप्ट्* मान कर अग्राह्य

मान लिया गया है.

इसमें सर्वप्रथम यही विचारणीय लगता है कि किसी भी जड़पदार्थ या मनःपदार्थ को स्थिर न मान कर घटनाप्रवाहरूप मान लेनेमें भी अन्ततः ज्ञापकहेतुका स्वीकार तो अनिवार्य होगा ही. अतः ज्ञापक हेतु-हेतुमद्भावकी भी स्वीकृतिमें यदि कारक हेतु-हेतुमद्भावको मूल न माना जाये तो वह काव्यकल्पनावत् असाधक ही सिद्ध होगी. अतः ज्ञापक हेतु-हेतुमद्भावको बचानेको जो कुछ आधार खोजा जाये तो उसीके आधारपर कारक हेतु-हेतुमद्भाव भी पृष्ठलग्न सिद्ध हो ही जायेगा. श्रीमाझी रसेल्के मतको दरसाते हुवे कहते हैं "**पदार्थविज्ञान और गणित इत्यादिकी सहायतासे इस सृष्टिकी व्याख्या कर सकते हैं**" तो एतावता सिद्ध होता है कि पदार्थविज्ञान और गणितशास्त्र हमें किसी तरहकी निश्चिति प्रदान करते हैं, जो अन्यान्य अवैज्ञानिक चिन्तनमें शक्य नहीं. परन्तु रसेल्के शिष्योपम विट्गेंस्टीन्की तरह समग्र वाग्व्यवहारको शतरंजके मोहरोंकी चालके नियमकी तरह मानवबुद्धिद्वारा संकल्पित नियम मान लेनेपर पदार्थविज्ञानकी परिभाषाएं या गणितशास्त्रीय नियम भी मानवबुद्धिकी कोरी संकल्पना ही सिद्ध होंगे! यों सृष्टिव्याख्याके हेतु ये दोनों शास्त्र भी अन्ततः तो अनिश्चायक एवं अपर्याप्त ही सिद्ध होंगे.

इसके अलावा किसी प्रत्यय, यथा कार्याविर्भावकशक्तिके प्रत्यय, का *एन्थ्रोपोमोर्फिक् कन्सेप्ट्* होना यदि अप्रमापक होता हो तो पदार्थविज्ञान और गणितशास्त्र द्वारा उपलब्ध निश्चितिको भी *एन्थ्रोपोमोर्फिक् पर्पज़्* क्यों न माना लिया जाये? अतः मानवीय प्रयोजनके प्रामाण्यकी तरह ही मानवीय प्रत्ययोंका भी प्रामाण्य स्वीकारनेमें आपत्ति क्या और क्यों होनी चाहिये?

अन्तमें "**मनोजगत् और वस्तुजगत् में कोई विशेष अन्तर नहीं है. दोनों एक दूसरेसे जुड़े हुवे हैं और एक ही *सीरीज़्* में हैं**" इस रसेलीअन् विधानसे भी आगे बढ़ कर वाल्लभ वेदान्त तो प्रत्येक पदार्थके रूपको बाह्यवस्तुजगद्गत तथा नामको चेतनाजगद्गत इतरेतरविलक्षण मान कर भी

किसी एक ही तत्त्वके दो रूपभेद मानता है:

> १.''रूपसृष्ट्यपेक्षया नामसृष्टिः विलक्षणा : अन्तवती रूपसृष्टिः अनन्ता नामसृष्टिः. स्थूला रूपसृष्टिः सूक्ष्मा नामसृष्टिः. विकृता रूपसृष्टिः कूटस्थाविकृता नामसृष्टिः. जडरूपा रूपसृष्टिः...बोधरूपा नामसृष्टिः. एवं चतुर्धा वैलक्षण्यम् उक्तम्.''
>
> २.''नमो भगवते तस्मै कृष्णायाद्भुतकर्मणे रूपनामविभेदेन जगत् क्रीडति यो यतः.''
>
> (भाग.सुबो.१०।१३।४३ — त.दी.नि.१।१)

यों नाम-रूपकी तरह ही महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका चिन्तन और बर्ट्रेंड् रसेल्का चिन्तन दो पृथक्पृथक् वैचारिक ध्रुव होनेके रूपमें प्रस्तुत होनेके बावजूद एक ध्रुवकी दिशामें निरन्तर आगे बढ़नेपर दिशापरिवर्तन किये बिना भी दूसरे ध्रुव तक पहुंच पाना अतीव दुष्कर प्रयास नहीं लगता. जैसे समुद्रमें साहसयात्रा करनेवाले कोलंबस्ने पूर्वदेशीय भारतवर्षको पश्चिमकी दिशामें ही आगे बढ़ कर खोज लेना चाहा था! अतः दो ध्रुवोंकी विलक्षणता नामरूपभेदपर्यवसायिनी हो सकती है तत्त्वभेदपर्यवसायिनी नहीं. परस्परविरुद्ध दिशावाले उत्तरध्रुव तथा दक्षिणध्रुव दोनों ही गोलाकार पृथिवीपर एक-दूसरेसे सर्वथा अगम्य प्रदेश तो नहीं होते! किमधिकम्!

वैभाषिक एवं वाल्लभ सम्मत कारणता-विचार तुलनात्मक-विमर्श

डॉ. अम्बिकादत्त शर्मा

प्रस्तुत निबन्धका उद्देश्य बाह्यार्थवादी वैभाषिक बौद्ध एवं वाल्लभ सम्मत कारणताकी अवधारणापर तुलनात्मक दृष्टिसे विचार करना है. तुलनाकेलिए चुने गये दोनों सिद्धान्त विचातीय मूलके हैं. एकका मूल विभज्यवाद है तो दूसरेकी जड़ अद्वैतवादमें है. एतदर्थ यहां कोई यह प्रश्न उत्थापित कर सकता है कि उपर्युक्त दोनों सिद्धान्तोंके मध्य कोई सार्थक तुलना की जा सकती है क्या ? केवल असहमतियोंको व्यक्त करनेवाले प्रयासको कुछ और भले कहा जाय, लेकिन उसे तुलना तो नहीं कहा जा सकता है. वस्तुतः तुलनात्मक प्रयत्नोंको इतने सङ्कुचित अर्थमें देखना ही अनुचित है. तुलनाका क्षेत्र कहीं इससे व्यापक है. यह बात सही है कि तुलनाकेलिए प्रकट भेद और समानता दोनोंका होना आवश्यक है. क्योंकि भेद और समानता दोनोंके आत्यन्तिक हो जानेपर भी तुलना अर्थहीन हो जाती है. परन्तु, ध्यातव्य है कि, किसी भी स्तरपर भेद और समानता क्यों उपलक्षित हो रही है, इस बातको भी उद्घाटित करना तुलनात्मक प्रयत्नोंका एक उच्चतर आयाम हो सकता है. इसलिए तुलनात्मक दर्शनका कार्य दो दर्शनोंके स्वीकृत सिद्धान्तोंमें आंशिक एकता अथवा आपातिक भेदको प्रदर्शित करना नहीं, बल्कि उस आधारभूत ढांचेका सन्धान करना है जो एकता एवं भेदको धारण करता है. तुलनात्मक दर्शनका औचित्य इस बातमें निहित है कि वह क्या है जो एक ही मूलके दर्शनोंमें भिन्नताको प्रकट करता है अथवा दो भिन्न मूलके दर्शनोंमें एकताको परिलक्षित करता है. यहां हम तुलनाको इसी व्यापक

परिप्रेक्ष्यमें कारणतासिद्धान्तको सन्दर्भ बनाकर वैभाषिक और वाल्लभ मतकी तुलना करनेका प्रयास करेंगे.

हमारे अनुभवोंमें आनेवाले जगत्, जिसमें हम रहते हैं, अपने समस्त व्यवहारोंका सम्पादन करते हैं, वह परिवर्तनशील है. परिवर्तन पौर्वापर्यमें अन्वित एक प्रक्रिया है, जिसमें कुछ परिवर्तित होता है और उसके परिवर्तनके कुछ नियम होते हैं. कार्यकारण-सम्बन्ध इसी परिवर्तनको व्यवस्थित रूपमें समझनेकी अवधारणा है. वस्तुएं यदि अपरिवर्तनशील हों तो ऐसे स्थिर जगत्में कार्यकारण-सम्बन्धकी कल्पना कम निरर्थक नहीं होगी. अतएव कहा जा सकता है कि कार्यकारण-सम्बन्धकी सङ्कल्पना नैमित्तिक परिवर्तनों, अर्थात् सहेतुक परिवर्तनोंको समझनेकी एक व्यापक अवधारणा मात्र है.

इस रूपमें कार्यकारण-सम्बन्धकी आनुभविक वैधतापर कोई प्रश्न नहीं उठाता, लेकिन जब हम इसे एक तत्त्वमीमांसीय प्रतिबद्धतामें देते हैं, तो कारणतासम्बन्धी दो या दो से अधिक सिद्धान्त एक-दूसरेके विरोधमें खड़े हो जाते हैं. इसका कारण यह है कि प्रत्येक दर्शन अपनी तत्त्वमीमांसीय प्रतिबद्धतामें परिवर्तनको व्याख्यायित करनेकेलिए सत्ताका जैसा प्रतिमान स्वीकृत करता है, उसीके अनुरूप ही उसे कार्यकारण-सम्बन्धकी अवधारणा भी बनानी पड़ती है. भारतीय दर्शनमें कारणतासम्बन्धी सभी सिद्धान्त इसी मूल भित्तिपर विकसित हुए हैं. इनकी केन्द्रीय समस्या उपादान कारण एवं कार्यके मध्य सम्बन्धको व्याख्यायित करनेकी समस्या रही है.

यदि भारतीय दर्शनकी दो धाराओंके समवेत विकास क्रमको देखें तो स्पष्ट ही विदित होगा कि कार्यकारण-सिद्धान्तोंकी पृष्ठभूमिमें परिणामवादको अधिकांश भारतीय दार्शनिकोंने सर्वाधिक प्रभावी अभिगमके रूपमें स्वीकार किया है. ब्राह्मण एवं बौद्ध दोनों ही परम्परामें परिणामवादकी

व्यापक स्वीकृतिसे इसके महत्त्वका अन्दाजा लगाया जा सकता है. दोनों ही परम्पराओंमें सत्ताके सर्वथा दो भिन्न प्रतिमानोंका समानान्तर विकास हुआ है, फिरभी परिणामवादको समानरूपसे स्वीकार किया गया है. यह बात अलग है कि सत्ताके स्वरूपमें भेद होनेसे दोनों ही परम्पराओंमें परिणामके अर्थ एवं प्रारूप बदलते गये हैं. एकको हम 'शाश्वतवादी परिणामवाद', तो दूसरेको 'क्षणिकवादी परिणामवाद' पदोंसे अभिहित कर सकते हैं. यहां हम यह टिप्पणी करना चाहेंगे कि दोनों ही परम्पराओंमें परिणामवाद अन्ततः अपनी आन्तरिक दुर्बलताओंके कारण या कहें कि स्वयंको अधिकाधिक संगत बनानेकेलिए ऐसे स्वरूपको अवाप्त करता गया है, जहां परिणाम शब्द वास्तवमें अपनी अर्थवत्ताको खोता हुआ प्रतीत होता है. इसे ब्राह्मणपरम्पराके विवर्तवाद तथा अविकृतपरिणामवाद एवं बौद्ध परम्पराके मिथ्याकारवादमें स्पष्ट रूपसे देखा जा सकता है.

ब्राह्मणपरम्परा अपने मूलगामी स्वरूपमें श्रुतिमूलक एवं शाश्वतवादकी पोषक परम्परा है. यह सत्ताके नित्य प्रतिमानको संदर्श बनाकर कार्य-कारणकी शृङ्खलामें निबद्ध जीवन और जगत्के परिवर्तनोंको व्याख्यायित करनेका प्रयास करता है. नित्यता और परिवर्तन परस्पर विरोधी पद हैं. एक ही आधारमें दोनोंको समन्वित करना अपने आपमें दर्शनशास्त्रकी एक गम्भीर समस्या रही है. उपनिषदोंमें यह द्वन्द्व कूटस्थ चैतन्यके रूपमें आत्मा या ब्रह्म (असङ्गोऽह्ययं पुरुषः) की स्वीकृति और दूसरे उसीसे जगत्की सृष्टि (तज्जलान्) के प्रश्नको सुलझानेमें दिखाई पड़ती है. यह नित्यता और परिवर्तन का द्वन्द्व ही रहा है, जिसने परवर्ती आस्तिक दार्शनिक सम्प्रदायोमें नये-नये समायोजनोंको अवाप्त किया है. इसे साङ्ख्ययवादियोंके प्रकृतिपरिणामवाद, बादरायणके ब्रह्मपरिणामवाद, भर्तृहरिके शब्दब्रह्मवाद, गौडपादाचार्यके अजातिवाद, शङ्कर एवं शाङ्करोत्तर अद्वैतवेदान्तके विवर्तवाद एवं वल्लभसम्मत अविकृतपरिणामवाद के रूपोंमें देखा जा सकता है. इन समायोजनोंकी केन्द्रीय भूमि कार्यकारण-सिद्धान्त

ही रही है. इनके आन्तरिक विकासक्रमपर गम्भीरतासे विचार किया जाय तो स्पष्ट तौरपर कहा जा सकता है कि परिणामवादकी अवधारणा विवर्तवादकी ओर कार्यकारण-सम्बन्धी सत्कार्यवादी अवधारणा सत्कारणवादकी ओर उन्मुख रही है.

बौद्ध परम्परा अपने आरम्भिक कालसे ही शाश्वतवादका विरोधी रहा है. इसमें सत्ताविषयक द्रव्यवादी अवधारणाके बदले सत्-सम्बन्धी क्रियावादी स्वरूपका चूड़ान्त विकास हुआ है. इसीलिए ''**सर्वम् अनित्यं**'' को बौद्ध परम्पराका मुद्रालेख कहा जाता है. बौद्ध सत्के क्षणिक प्रतिमानको सन्दर्श बनाकर जीवन और जगत् को व्याख्यायित करनेका प्रयास करते हैं. क्षणिकवाद परिवर्तनके तार्किक निकषके रूपमें एक व्यापक अवधारणा है. यह व्यावहारिक दृष्टिसे संसारकी संसरणशीलता, सैद्धान्तिक दृष्टिसे कार्यकारण-शृङ्खलामें उत्पत्त्यन्तरनिरोध एवं साधनात्मक रूपसे 'दृष्टिविशुद्धि' को अपने स्वरूपमें समाहित किये हुए है. ध्यातव्य है कि क्षणिक परिवर्तनको बौद्धोंने परिणामके ही अर्थमें ग्रहण किया है. क्षणिक परिणाम ही उनका वास्तवमें प्रतीत्यसमुत्पाद है. बौद्ध परम्परामें इस परिणामवादके विभिन्न प्रारूप प्राप्त होते हैं. इसमे आन्तरिक विकासक्रमको गम्भीरतापूर्वक विवेचित किया जाय तो स्पष्ट तौरपर कहा जा सकता है कि यह धर्मपरिणामवादसे आरम्भ होकर विज्ञानपरिणामवादमें पर्यवसित होता गया है. विज्ञानपरिणामवाद भी बौद्ध परम्पराका विवर्तवाद ही है, जो कारणताकी दृष्टिसे सत्कारणवाद नहीं बल्कि असत्कारणवादकी भूमि पर खड़ा होता है.

इस प्रकार उपर्युक्त विवेचन ब्राह्मण एवं बौद्ध परम्परामें कार्यकारण-सिद्धान्तके तात्त्विक पृष्ठभूमिका सिंहावलोकन मात्र है. दोनों ही परम्पराओंमें कारणता सम्बन्धी विचारकी सामान्य तुलना अथवा दोनों परम्परामें विकसित किन्हीं दो विशेष कार्य-कारण-सिद्धान्तकी तुलनाकेलिए

उपर्युक्त पृष्ठभूमिको ध्यानमें रखना बहुत आवश्यक है. वैभाषिक और वाल्लभ सम्मत कारणताविचारकी तुलनाकेलिए इसका महत्त्व और भी बढ़ जाता है, क्योंकि वैभाषिकोंका कार्य-कारण सिद्धान्त अपनी परम्पराके आरम्भिक चरणमें ही विकसित हुआ है, जबकि वाल्लभ सम्मत कारणताका सिद्धान्त अपनी परम्परामें नितान्त परवर्ती है.

''**सर्वम् अस्ति**'' अर्थात् सब कुछका अस्तित्व है, ऐसे सर्वास्तिवादी वैभाषिक धर्मप्रचयवादी हैं. इनका मूलभूत उद्देश्य उन धर्मोंको परिगणित करना है, जिनके हेतु और निरोध को महाश्रमण भगवान् बुद्धने बताया है. यहां 'धर्म' शब्द पदार्थवाची है. अर्थात धर्मसे अभिप्राय भूत और चित्‌के सूक्ष्म, सरल तत्त्वोंसे है, जिनका और पृथक्करण नहीं किया जा सकता है. अस्तित्वके इन इकाईभूत तत्त्वोंको प्रविचित (चुनने) करनेकेलिए योनिशः मनसिकार और अयोनिशः मनसिकारकी पद्धति अपनायी गई है. वैभाषिकोंने एसे कुल ७५ धर्मों (७२ संस्कृत + ३ असंस्कृत) को परिगणित किया है. हमारा मानसिक और भौतिक जगत् न तो प्रधानकी अभिव्यक्ति, न ही परमाणुओंका समुच्चय और न तो ईश्वरकी रचना है, बल्कि इन्हीं ७२ संस्कृत धर्मोंका सङ्घात है. प्रत्येक वस्तु जो ठोस, द्रव्यात्मक तथा स्थायी प्रतीत होती है, केवल एक संरचना है. वास्तविक सत्ता एक-दूसरेसे पृथक् तथा क्षणिक धर्मोंकी है. इन धर्मोंको संस्कृत कहे जानेका तात्पर्य ही है कि ये अपने हेतु-प्रत्ययोंकी अपेक्षासे एक क्षणकेलिए प्रकट होकर विनाशको प्राप्त होते हैं. प्रत्येक क्षणमें एक धर्मका जन्म तथा दूसरेका विनाश होता है. एक क्षणसे दूसरे क्षणमें कुछ भी प्रविष्ट नहीं होता. एसे संस्कृत धर्म एक-दूसरेका कभी संस्पर्श नहीं करते. प्रत्येक धर्मोंकी पृथक्कृत स्थिति है, फिरभी इनका उदय-व्यय सांयोगिक या नियमरहित नहीं. इनमें एक नियम है, जिसके अनुसार प्रत्येक अनुवर्ती क्षणोंका स्वरूप उसके पूर्ववर्ती क्षणोंके स्वरूपके द्वारा निर्धारित होता है. ''**अस्मिन् प्रतीत्य इदं भवति**'' अर्थात् अपने हेतु-प्रत्ययोंपर

निर्भर होकर प्रत्येक धर्म उत्पन्न होता है और स्वयं ही विनाशको प्राप्त होता है. यही वैभाषिकोंका प्रतीत्यसमुत्पाद है, जिसमें हेतुप्रत्ययरूप कारणसामग्री किसी धर्मके उत्पन्न होनेमें अपनी उपस्थिति मात्रके अतिरिक्त कोई सहयोग प्रदान नहीं करते, बल्कि निमित्तमात्र होते हैं. यह एक प्रकारका निमित्तवाद है. जिसमें कारणकी कार्यमें वास्तविक परिणति नहीं होती है.

इस प्रकार वैभाषिकोंके धर्म-प्रविचय और धर्म-सङ्केतकी पृष्ठभूमिमें इनके कार्यकारण-विचारके दो महत्त्वपूर्ण पक्ष सामने आते हैं. प्रथमतः कारण समाग्रीका पक्ष, जिसमें पूर्ववर्ती धर्मोंका साकल्य उत्तरवर्ती धर्मोंकी उत्पत्तिको नैमित्तिक सापेक्षिकता प्रदान करता है. इनके बीच वास्तवमें कोई अन्तर्क्रिया नहीं होती, बल्कि सान्निध्य मात्रसे ये उपकारी हुआ करते हैं. वैभाषिकोंने इस पूरी प्रक्रियाको चार प्रत्ययों, छः हेतुओं और पांच फलोंके रूपमें व्यवस्थित किया है. बौद्ध दर्शनके सभी सम्प्रदायोंने हेतु-प्रत्ययोंकी गणना अपने-अपने तरीकेसे की है, लेकिन उनकी मूलभूत दृष्टि प्रायः समान रही है कि कोई भी कार्य किसी एक कारणसे उत्पन्न नहीं होता, बल्कि कारण-सामग्रीका साकल्य ही कार्योत्पत्तिके प्रति कारण होता है. यहां कारण-सामग्रीके एकत्रीकरणकी एक गम्भीर समस्या सामने आती है, जिसका समाधान वैभाषिक संस्कारोंकी सङ्कल्पनाके माध्यमसे करते हैं. ये संस्कार एक प्रकारकी शक्तियां हैं, जो कारण-साकल्यका निर्माण करते हैं. अतः कारणकार्य-सम्बन्ध एककारण और एककार्य का सम्बन्ध नहीं, बल्कि बहुकारण और एककार्य का सम्बन्ध है. वैभाषिकसम्मत प्रतीत्यसमुत्पाद अपने वास्तविक अर्थमें सामग्रीकारणवाद (प्रतीत्य समुत्पन्नत्वं संस्कृतत्वम्) है. कोई भी धर्म अपने पूर्ववर्ती समस्त धर्मोंकी समग्रतामें उत्पन्न होता है. वसुबन्धु कहते हैं कि किसी एक धर्मकी उत्पत्तिमें संसारके सभी धर्मोंकी हेतुता होती है. कारण सामग्रीकी समग्रता सर्वज्ञको विज्ञात हो सकती है, सामान्य जनको नहीं.

वैभाषिकोंके कार्यकारण-विचारका दूसरा महत्त्वपूर्ण पक्ष प्रत्येक प्रतीत्यसमुत्पन्न धर्मोकी उत्पत्ति एवं विनाश की प्रक्रियामें घटित होनेवाले परिवर्तनके स्वरूपसे सम्बन्धित है. दूसरे शब्दोंमें संस्कृत धर्मोंकी क्षणिकता किस प्रकारके परिवर्तनको सूचित करता है? क्या यह परिवर्तन समूल होता है अथवा मूल अपरिवर्तित रहते हुए समस्त परिवर्तनोंको ऊपरसे धारण करता है? इस सम्बन्धमें वैभाषिकोंका एक विशिष्ट मत है. जिसके चलते उनपर ''न शाक्यपुत्रीयाः'' और प्रच्छन्नत्रैकाल्यवादी होनेका आरोप लगाया जाता है. उनके अनुसार कारणका कभी नाश नहीं होता, बल्कि उसमें होनेवाला परिवर्तन अवस्थामूलक होता है. वस्तुतः वैभाषिकोंको धर्मस्वभाव और धर्मलक्षण का भेद स्वीकार्य है. ये धर्मस्वभावको नित्य मानते हुए क्षणिकताको धर्मलक्षण तक सीमित मानते हैं. संस्कृत धर्मोंकी स्वभावगत त्रैकालिकता और लक्षणगत क्षणिकत्वको समन्वित करनेकेलिए वैभाषिकोंने चार प्रकारके सिद्धान्तोंका प्रतिपादन किया है, जो इस प्रकार है[१] :

(१)भावान्यथिक : भावान्यथावादके प्रतिपादक भदन्त धर्मत्रात माने जाते हैं. इस सिद्धान्तके अनुसार संस्कृत धर्मोंमें जो कारणमूलक परिवर्तन होता है, उसे द्रव्यपरिणामके रूपमें नहीं, बल्कि भावपरिणामके रूपमें समझा जाना चाहिए. यहां 'भावपरिणाम'का तात्पर्य धर्मोंकी आकृति एवं संस्थान में परिवर्तनसे है. उदाहरणकेलिए मिट्टीसे जब कुण्डलादि आभूषण और घटादि पात्र बनाये जाते हैं, तो सोने या मृतिका रूपी द्रव्यमें कोई आमूलचूल परिवर्तन नहीं होता, बल्कि आकृति और संस्थान भर बदल जाते हैं[२].

(२)लक्षणान्यथिक : लक्षणान्यथावादके पोषक भदन्त धर्मत्रात माने जाते हैं. इनके अनुसार धर्मोंकी आकृति और संस्थानमें होनेवाला परिवर्तन वस्तुतः कालिक होता है. एतदर्थ कालभेदसे

परे और पृथक् कोई भावभेद नहीं होता है. कालभेदके चलते ही कोई धर्म अतीत, अनागत और वर्तमान लक्षणको अवाप्त करता है, लेकिन तीनों लक्षणोंमें उसकी द्रव्यरूपता समान रूपसे अनुस्यूत रहती है[३]. इसलिए जब कोई धर्म वर्तमान लक्षणसे युक्त होता है, तो अतीत-अनागत-लक्षणसे वियुक्त नहीं रहता. ऐसे ही अतीत-अनागत-लक्षणोंसे युक्त होता हुआ धर्म वर्तमान लक्षणसे सर्वथा असम्पृक्त नहीं रहता. उदाहरणकेलिए जिस प्रकार कोई पुरुष किसी एक स्त्रीसे प्रेम करते हुए अन्य स्त्रियोंसे भी प्रेम करनेका सामर्थ्य अप्रकट रूपसे रखता है, उसी प्रकार संस्कृत धर्मोंके त्रैकालिक लक्षण सम्प्लवको भी समझना चाहिए.

(३)अवस्थान्यथिक : अवस्थान्यथावादका प्रतिपादन भदन्त वसुमित्रने किया है. इनके अनुसार लक्षणभेदसे अधिक आधारभूत अवस्थाभेद है[४]. प्रत्येक अवस्थाभेदमें कालभेद विशेषणरूपसे रहता तो है, लेकिन उसे अवस्थाभेदका निर्धारक नहीं कहा जा सकता. अवस्थाभेद कारित्रमूलक है, जिसके चलते कालभेद उसपर उपलक्षित होता है. वस्तुओंके आकृति और संस्थान में बदलावका हेतु भी अवस्थाभेद ही है. इस दृष्टिसे जब कोई धर्म अपने कारित्रको प्रकट नहीं करता तो अनागत, जब कारित्रको प्रकट करता है तो वर्तमान और जब कारित्रको प्रकट कर उपरत हो जाता है तो 'अतीत' कहलाता है. वस्तुतः यह अवस्थापरिणाम है, जो द्रव्यतः अभेद और अवस्थाकृत भेदके रूपमें परिवर्तनको व्याख्यायित करता है.

(४)अन्यथान्यथिक : अन्यथान्यथावादका सिद्धान्त भदन्त बुद्धदेवका है. वे त्रैकालिकता और काल में उनके भेदको व्याख्यायित करते हैं. इनके अनुसार भूत, वर्तमान और भविष्य का भेद एक सापेक्षिक सङ्कल्पना है. कोई धर्म

पूर्ववर्ती और उत्तरवर्ती क्षणके सापेक्ष ही वर्तमान कहलाता है. उसी प्रकार भूत और वर्तमान रूपी पूर्ववर्ती क्षणोंकी अपेक्षासे कोई धर्म 'अनागत'; तथा वर्तमान और भविष्य रूपी उत्तरवर्ती क्षणोंकी अपेक्षासे कोई क्षण 'अतीत' कहा जाता है". उदाहरणकेलिए — जिस प्रकार विभिन्न अपेक्षाओंसे एक ही स्त्री माता, पुत्री एवं बहिन आदि कही जाती है, उसी प्रकार संस्कृत धर्म भी अपेक्षावशात् अतीत, वर्तमान और अनागत संज्ञासे अभिहित होते हैं.

उपर्युक्त चारों प्रकारके सिद्धान्तोंका प्रतिपादन यद्यपि वैभाषिक आचार्योंने ही किया है तथापि वसुबन्धुके अनुसार इनमें भदन्त वसुमित्रका अवस्थान्यथावाद ही वैभाषिकोंका सर्वसम्मत सिद्धान्त है. भदन्त धर्मत्रातका मत साङ्ख्ययोंके अनुरूप है, जबकि भदन्त घोषक और बुद्धदेवके मतोंमें एक ही समयमें तीनों कालोंका लक्षण सम्प्लवित हो जानेके कारण अध्वसंकर और युगपद् अध्वके दोषसे ग्रसित है. वसुमित्र चूंकि क्रियाके द्वारा कालकी व्यवस्था करते हैं, इसलिए अवस्थान्यथावाद ही सुन्दरतम सिद्धान्त है. ये चारों सिद्धान्त मूलतः धर्मोंकी स्वभावगत नित्यता और लक्षणगत अनित्यतापर आधारित हैं, इसलिए इनपर साङ्ख्यवादियोंकी परिणामी नित्यताका प्रभाव स्पष्ट रूपसे विदित होता है. शेरवात्सकिका कहना है कि वैभाषिकोंका प्रत्येक धर्म साङ्ख्यवादियोंके प्रधानकी भूमिकामें क्रियाशील प्रतीत होते हैं. ध्यातव्य है कि साङ्ख्यशास्त्र एवं योगसूत्रों में धर्म, लक्षण और अवस्था परिणामकी जैसी व्याख्या की गई है, वह शब्दप्रयोग एवं प्रयुक्तदृष्टान्तों की दृष्टिसे वैभाषिक मतके समान है, फिरभी दोनोंका भेद भी कम महत्त्वपूर्ण नहीं. साङ्ख्यवादी प्रकृतिमें धर्मपरिणाम, धर्मका लक्षणपरिणाम और लक्षणोंको अवस्थापरिणामके माध्यमसे व्याख्यायित करते हैं, जबकि वैभाषिक संस्कृत धर्मोके परिणामको भाव, लक्षण, अवस्था इत्यादिमें से किसी एकको ही स्वीकार करते हैं. साङ्ख्यदर्शनमें त्रिविध परिणाम क्रमशः घटित होते हैं, जबकि वैभाषिकोंकी

परिणाम सम्बन्धी अवधारणाके ये एक-एक विकल्प हैं. कारणताकी दृष्टिसे साङ्ख्यवादी सत्कार्यवादका प्रबल समर्थन करते हैं, जबकि वैभाषिक परिणामवादी होते हुए भी असत्कार्यवादी ही बने रहते हैं. जहां तक परिवर्तनकी व्याख्याका प्रश्न है, तो दोनों ही भेदाभेदवादका ही अनुसरण करते हैं. वैभाषिक भेदाभेदवादको आगमसम्मत बताते हैं[६], जबकि सौत्रान्तिक विशुद्ध यौक्तिक आधारपर भेदाभेदवादका प्रबल विरोध करते हैं. इनके बीचका वाद-प्रतिवाद ऐतिहासिक है, जिसने बौद्ध चिन्तनके भावी विकासको बहुत प्रभावित किया है, तथा इसके परिणामस्वरूप ''**सर्व अनित्यम्**'' की अवधारणा अपने तार्किक निष्कर्षको प्राप्त किया है.

''**एकमेवाद्वितीयं**'' वेदान्त दर्शनोंका आधारभूत सिद्धान्त है. उनके बीचका पारस्परिक अन्तर मुख्यरूपसे एकत्वकी प्रकृति एवं प्रतीत होनेवाले भेदसे उसके सम्बन्धको लेकर है. प्रश्न उठता है कि प्रतीत होनेवाला भेद ब्रह्मात्मक है अथवा किसी अवान्तर हेतुके द्वारा भी इसकी सुसङ्गत व्याख्या हो सकती है? इसी मूलभूत प्रश्नके सन्दर्भमें कारणताकी विभिन्न व्याख्याएं सामने आती हैं और पूरा वेदान्त दर्शन शाङ्कर और शाङ्करेतर नामक दो भागोंमें विभक्त हो जाता है. शाङ्कर वेदानमें भेदकेलिए कोई स्थान नहीं, क्योंकि समस्त भेदप्रपञ्च मायिक हैं. इसके विपरीत शाङ्करेतर वेदान्त दर्शनोंमें भेदकी ब्रह्ममूलक व्याख्या करते हुए एकत्वकी छायामें ही भेदको सुरक्षित रखनेका प्रयास किया गया है. यही कारण है कि शङ्करके मायावादके विरुद्ध तीखी प्रतिक्रिया शाङ्करेतर वेदान्त दर्शनोंकी एक सामान्य विशेषता बन जाती है. इसके परिणाम रूप शङ्कराचार्यसे वल्लभाचार्य पर्यन्त वेदान्त दर्शनोंकी एतद्विषयक जो यथास्थिति है, से निम्नाङ्कित रूपमें रेखाङ्कित किया जा सकता है[७]:

(१)एकमेवाद्वितीयं + नेह नानास्ति किञ्चन= शाङ्करवेदान्त,

पारमार्थिक अद्वैत + मायिक द्वैत = केवलाद्वैत

(२)एकमेवाद्वितीयं + यः सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन् = रामानुजवेदान्त

विशिष्ट अद्वैत + विशेषणविशेष्य-द्वैत = विशिष्टाद्वैत

(३)एकमेवाद्वितीयं + ज्ञाज्ञौ द्वाजावीशानीशौ= माध्ववेदान्त

औपचारिक अद्वैत + पारमार्थिक द्वैत = केवलद्वैत

(४)एकमेवाद्वितीयं + तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय = वाल्लभवेदान्त

स्वाभाविक अद्वैत + (में) ऐच्छिक द्वैत = शुद्धाद्वैत

यदि वेदान्त दर्शनके पूर्वोक्त चारों प्रस्थानोंपर गम्भीरतासे विचार किया जाय तो कहा जा सकता है कि शुद्धाद्वैतका विकास केवलाद्वैतके प्रति असन्तोष एवं आलोचनके फलस्वरूप हुआ है. यद्यपि वेदान्त दर्शनके शाङ्करेतर सभी सम्प्रदाय येन-केन प्रकारसे शङ्करकी प्रतिक्रियामें ही उत्पन्न हुए हैं, लेकिन वल्लभाचार्यका शुद्धाद्वैत अपने प्रतिक्रियात्मक विकासमें कुछ विशिष्ट ही है. इसकी विशिष्टता श्रुतियोंकी यथास्थितिको स्वीकार करनेमें निहित है. वल्लभाचार्यको अब्रह्मात्मिकी कारणताके बदले श्रुतिसम्मत ब्रह्मात्मिकी कारणता ही अभीष्ट है. अब्रह्मात्मिकी कारणताके अन्तर्गत प्रकृति, परमाणु, ईश्वर, माया, अदृष्ट इत्यादि सभी मतवादोंको सम्मिलित किया जा सकता है, लेकिन वाल्लभ सम्प्रदायमें मायावादको ही प्रधानमल्ल रूपमें स्वीकार किया गया है. इनकी समीक्षामें केवलाद्वैती मायावादी होनेके कारण ब्रह्मात्मिकी कारणताका समुचित विधान नहीं करते हैं. परस्पर विरोधी श्रुतियोंमें एकवाक्यता लानेका प्रयास, तर्कका अनधिकारप्रवेश एवं श्रुतियोंपर अपने पूर्वाग्रहोंको आरोपित करना केवलाद्वैतियोंके महान् दोष हैं. उनसे इन सभी दोषोंका मूल मायावादके आयातित सिद्धान्तका पोषण है. मायाको ब्रह्मकी शक्ति अथवा ब्रह्मसे पृथग्भूत कुछ अन्यके रूपमें ही स्वीकार किया जा सकता है. यदि मायाको ब्रह्मकी शक्तिके रूपमें स्वीकार किया जाय तो ब्रह्म निर्विशेष नहीं रह जाता. यदि ब्रह्म निर्विशेष नहीं सविशेष है तो शाङ्कर वेदान्तका शाङ्करेतर वेदान्तसे उग्र भेद ही समाप्त हो

जाता है. यदि माया ब्रह्मसे पृथग्भूत कुछ अन्य है तो इसके दो विकल्प सामने आते हैं. माया या तो मिथ्यात्वकी जनिका स्वयं मिथ्या है अथवा भेदकी उत्पादिका स्वयं एक प्रकृतिकी तरह सक्रिय सिद्धान्त है. इन दोनों ही स्थितियोंमें मायावाद क्रमशः प्रच्छन्न बौद्ध अथवा प्रच्छन्न साङ्ख्यय सिद्धान्त[८] हो जाता है. वल्लभाचार्यकी दृष्टिमें माया ब्रह्मकी अन्तर्निहित शक्ति है. इसीके चलते सर्वभवनसमर्थ 'ब्रह्म' अपनेको विकृत किये बिना सकलद्वैतमें अपनेको अभिव्यक्त करता है.

इस प्रकार वाल्लभ सम्प्रदाय 'प्रधानमल्ल-निबर्हणन्याय' से मायावादका खण्डन करत हुए ब्रह्मात्मिकी कारणताके समुचित विधानका मार्ग प्रशस्त करते हैं. इनके शुद्धाद्वैतका तात्पर्य ब्रह्मके अतिरिक्त किसी अन्य तत्त्वको जगत्की उत्पत्ति, स्थिति एवं प्रलयकी व्याख्याकेलिए माध्यम नहीं बनाना है[९]. इसे ब्रह्मकी 'अभिन्ननिमित्तोपादानता' भी कह सकते हैं. अन्य वेदान्ती अपनी-अपनी व्याख्या पद्धतिमें ब्रह्मकी उपादानकारणता तो स्वीकार करते हैं, लेकिन उनके मतमें वस्तुतः ब्रह्म किसी अन्यकी अवान्तर अपेक्षाके बिना उपादान कारण नहीं बन सकता. एतदर्थ उन्हें विवर्तोपादान, प्रकारोपादान, धर्मोपादान आदिकी सङ्कल्पना करनी पड़ती है. वल्लभाचार्यके अनुसार स्वेतरनिरपेक्ष ब्रह्म ही जगत्का समवायी कारण है. समवायी कारणकी अवधारणा परमाणुवादी नैयायिकोंकी दार्शनिक चिन्तामें अत्यन्त प्रसिद्ध है, इसलिए प्रस्थानरत्नाकरकार श्रीपुरुषोत्तमने 'समवाय' पदकी व्याख्या तादात्म्यके रूपमें की है[१०]. कार्य कारणतात्मक है, अर्थात् सच्चिदानन्द ब्रह्म ही समस्त जगत्में अस्ति, भाति, प्रिय रूपसे व्याप्त है[११]. संसारका सकल भेद ब्रह्मसे उसी तरह उत्पन्न होता है, जिस तरह अग्निसे स्फुल्लिङ्ग निकलते हैं.

वल्लभाचार्यके अनुसार सृष्टिके आदि, मध्य और अन्त में अद्यतन शुद्ध ब्रह्मकी ही उपादानता श्रुतियोंसे परिज्ञात होती है[१२]. अतः श्रुतियोंका

समन्वय ऐसे ही ब्रह्ममें करना उचित है. प्रश्न उठता है कि क्या ब्रह्मको उपादान एवं निमित्त कारण एक साथ स्वीकार करना विरुद्धधर्मसंसर्गता दोषसे ग्रसित नहीं है? ऐसे ही श्रुतियोंमें भी कर्तृत्व एवं अकर्तृत्व जैसे विरोधी धर्मोंका विधान ब्रह्मके सम्बन्धमें किया गया है? ऐसे सभी प्रश्नोंके प्रति शुद्धाद्वैतियोंकी दृढ़ मान्यता यह है कि श्रुतियोंकी यथास्थितिके विपरीत अणुमात्र तात्पर्यकल्पना भी महान् दोष है[१३] ब्रह्म सर्वाकार, सर्वसम्भवनसमर्थ है, इसलिए वह विरुद्ध धर्मोंका अनन्त आश्रय हो सकता है. लौकिकयुक्तिरीतिसे विरुद्ध धर्मसंसर्ग जहां एक दोष है, वहीं शुद्धाद्वैती इसे अपने ब्रह्मवादका आभूषण मानते हैं[१४]

सर्वसम्भवनसमर्थ ब्रह्मसे जगत्की उत्पत्ति एवं विनाश की व्याख्या वाल्लभ वेदान्तमें 'आविर्भावतिरोभाव' की अवधारणासे की गई है. इनके इस अवधारणा विशेषमें सत्कारणवाद एवं सत्कार्यवाद का अभूतपूर्व समन्वय देखनेको मिलता है. "**तदात्मानं स्वयम् अकुरुत्**" इत्यादि श्रुतियोंका अभिधार्थ भी यही है. सामान्य तौरपर जब हम जगत्की उत्पत्तिके पूर्व एवं विनाशके पश्चात् जागतिक वस्तुओंका मूल कारणसे कोई सम्बन्ध नहीं रहता. परन्तु शुद्धाद्वैती व्याख्यामें वस्तुतः उत्पत्ति एवं विनाश की व्याख्या वैसी नहीं जैसा कि सामान्य विचारसरणीमें आता है. चूंकि ब्रह्म स्वयं अपनी इच्छासे आविर्भाव एवं तिरोभाव नामक द्विविध शक्तियोंके द्वारा जगत् रूपमें अपनेको अभिव्यक्त करता है, इसलिए वास्तवमें जगत्की उत्पत्ति और नाश तो होता ही नहीं, वह केवल आविर्भूत और तिरोहित होता है. ब्रह्म अपनी आविर्भाविका शक्तिसे जब इच्छापूर्वक अनेकविध रूपोंमें व्यक्त होता है और तिरोभाविका शक्तिके चलते क्रम सृष्टिमें किसी एक रूपके तिरोधानपूर्वक किसी दूसरे रूपका प्रादुर्भाव होता है.[१५] इस सम्पूर्ण प्रक्रियाका मूल भगवद्-इच्छा ही है (तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय).

शुद्धाद्वैती कारणसे कार्यके आविर्भावकी व्याख्या न तो विवर्तवादी

तरीकेसे और न ही विकृतपरिणामवादी रीतिसे करते हैं. ब्रह्मसे नामरूपात्मक जगत्का आविर्भाव वास्तवमें ब्रह्मका अविकृतपरिणाम है. चूंकि "**तदात्मानं स्वयम् अकुरुत्**" इत्यादि श्रुतियां ब्रह्ममें ही कर्मकर्तृभावका विधान करती हैं, इसलिए वह जगत् रूपमें परिणत होते हुए भी सदैव अविकृत ही रहता है.[१६] ध्यातव्य है कि कारणका अविकृत होना केवलाद्वैतियोंके विवर्तवाद और नैयायिकोंके समवायिकारणवादमें भी समानरूपसे पाया जाता है. इसलिए इनका पारस्परिक भेद यहां विचारणीय है. शुद्धाद्वैतका अविकृतपरिणामवाद विवर्तवादसे इस अर्थमें भिन्न है कि विवर्तवादमें कारण-कार्यके मध्य सत्तावैषम्य होता है, जबकि अविकृतपरिणामवादमें कारण-कार्यके मध्य सत्ताऽवैषम्य होता है[१७]. पुनः नैयायिकोंके समवायिकारणतावादसे शुद्धाद्वैतियोंका स्पष्ट भेद कार्य-कारणके अवयव-अवयवी तथा अंश-अंशी प्रारूपको लेकर है. अवयव = अवयवीके मध्य समवायसम्बन्ध होता है, जबकि अंश - अंशीके मध्य तादात्म्यसम्बन्ध विवक्षित है. वाल्लभ वेदान्त अंश - अंशी प्रारूपमें कारणता एवं कार्यता का विधान करता है, इसलिए 'कार्यकारणतातादात्म्यवाद' ही शुद्धाद्वैतका प्रबलतम श्रुतिसम्मत पक्ष है.[१८]

उपर्युक्त विवेचनाके आलोकमें यदि कार्यकारण-सम्बन्धी वैभाषिक एवं वाल्लभ मतकी तुलना की जाय तो प्रथमदृष्टतया यही कहा जा सकता है कि उभय मत एक-दूसरेकी मूल मान्यताओंकी अन्तहीन आलोचनामें ही अपने-अपने पक्षको समृद्ध कर सकते हैं. वल्लभाचार्यने अपने भाष्यमें सर्वास्तिवादकी आलोचना करते हुए यह दिखाया है कि क्षणिकवादमें पञ्चस्कन्धोंका सङ्घात, उत्तरोत्पाद कार्यकारण-भाव एवं सहकारी कारणोंका समवधान बन ही नहीं सकता है. उनकी आलोचनाका मुख्य स्वर यह है कि क्षणिकत्वकी आधारशिलापर कार्यकारण-भावकी मीमांसा ही सम्भव नहीं है. दूसरी ओर हम देखते हैं कि बौद्धोंको साक्षात् रूपसे अपनी विवेचनामें वाल्लभ वेदान्तको पूर्वपक्ष बनानेका अवसर ही नहीं प्राप्त हुआ, लेकिन उनका क्षणिकवादी पक्ष एक

प्रहार मात्रसे उन सभी सिद्धान्तोंका निराकरण है, जो किसी न किसी रूपमें नित्यता अथवा स्थैर्यभाव का समर्थन करते हैं. अनित्यताकी अवधारणाका क्षणभङ्गवाद तकके विकासमें एक अन्तर्निहित उद्देश्य यह रहा है कि नित्यता अपने वास्तविक अर्थमें सभी प्रकारके परिवर्तनोंका सर्वथा अभाव है, इसलिए नित्यवस्तु और कुछ भले हो जाय परन्तु कम से कम कारण तो नहीं हो सकती है. कारण होनेकेलिए अर्थक्रियावान होना आवश्यक है और क्षणिकता अर्थक्रियाकारित्वलक्षणका तार्किक निष्कर्ष है. अर्थक्रिया क्रम और अक्रम नियमसे सम्भव नहीं. अतएव बौद्ध समीक्षामें ''**व्यापकव्यावृत्या व्याप्यव्यावृत्ति न्याय**'' से नित्यवस्तु न केवल कारणतालाभसे, बल्कि सत्तालाभसे भी वञ्चित हो जाती है.

यहां अवधेय है कि उभय परम्परामें एक-दूसरेकी मूलभूत मान्यताओंका परस्पर ऐसा बहिष्कार क्षणिकवाद एवं नित्यतावाद के आदर्श स्वरूपके बीच ही सम्भव है. परन्तु वैभाषिकोंकी अनित्यता न तो क्षणिकवादका आदर्शमानक स्वरूप है और न ही वाल्लभ वेदान्तमें नित्यता सभी प्रकारके परिवर्तनोंका नितान्त अभाव अव्ययीभाव अथवा कूटस्थ स्वरूपवाला है. अतएव दोनों दर्शनोंकी मूल मान्यताओंको सन्दर्श बनाकर दोनोंके मध्य कुछ दूरवर्ती तुलनाएं की जा सकती हैं.

वैभाषिक 'महाविभाषाशास्त्र'को प्रमाण माननेके कारण वैभाषिक संज्ञासे अभिहित होते हैं. बुद्धवचनोंको धर्मप्रविचयवादी तत्त्वमीमांसामें तन्त्रबद्ध करनेवाला यह पहला सम्प्रदाय है. महाविभाषामें ''**सर्वम् अस्ति**'' और ''**सर्वम् अनित्यम्**'' जैसे दोनों प्रकारकी बातें धर्मोकि सम्बन्धमें कही गई हैं. इससे हेतुप्रभव धर्मोकी त्रैकालिकता एवं क्षणिकता साथ-साथ प्रस्तावित होती है. वैभाषिक सहेतुक परिवर्तनकी व्याख्यामें इन दोनों लक्षणोंको समन्वित करनेकेलिए 'भेदाभेद'के तर्कका आश्रय लेते हुए धर्मस्वभाव और धर्मलक्षणमें भेद कर लेते हैं. धर्मस्वभावका आशय धर्मोकी अपरिवर्तित द्रव्यता है, जबकि धर्मलक्षणका तात्पर्य उनमें प्रतिक्षण

घटित होनेवाला भाव, लक्षण, अवस्था एवं कारित्व मूलक परिवर्तन है. यहां प्रत्येक संस्कृत धर्म साङ्ख्योंकी प्रकृतिकी भूमिकाको अवाप्त किये हुए प्रतीत होते हैं, क्योंकि प्रकृति भी प्रतिक्षण परिणामी होते हुए अपने द्रव्यात्मक पक्षमें अपरिवर्तित ही रहती है. फिर भी वैभाषिकोंने धर्मोंके सामान्य आधारके रूपमें किसी एक 'धर्मता'की सङ्कल्पना नहीं की है. प्रत्येक धर्म एक पृथक् इकाई है और इसी रूपमें उनकी एक वैश्विय भूमिका है. अतः वैभाषिकोंका स्कन्धवाद अथवा सङ्घातवाद 'भेदाभेद'के तर्कशास्त्रपर आधारित सामग्रीकारणवाद है.

वाल्लभ वेदान्त भी एक ऐसे तत्त्वमीमांसाको प्रस्तावित करता है, जिसमें स्वेतरनिरपेक्ष, सर्वसम्भवनसमर्थ ब्रह्म अपनी अज इच्छासे जीव और जगत् के अनेकविध आकारोंमें अपनेको अभिव्यक्त करता है. इसीलिए शुद्धाद्वैतका एक अन्य नाम 'साकारब्रह्मवाद' भी है. ब्रह्मके द्वारा अनन्त आकारोंका धारण वास्तवमें ब्रह्मका आकारोंमें परिणत होना है, फिर भी इन परिणामोंसे वह विकृत नहीं होता. ब्रह्मके इस अविकारी भावकी व्याख्या दो तरीकेसे की जा सकती है. प्रथम — पूर्णताके तर्कशास्त्रका आश्रय लेते हुए कहा जा सकता है कि सर्वसम्भवनसमर्थ ब्रह्म पूर्ण है, और इसीलिए अनन्त आकारोंमें परिणत होकर भी उसकी पूर्णता अक्षत ही रहती है (पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते) अतः ब्रह्मकी पूर्णता ही उसका पूर्ण अविकारित्व है. इसकी दूसरी व्याख्या 'भेदाभेद'की तर्कणापद्धतिपर भी सम्भव है, जिसे स्पष्ट करनेकलिए शास्त्रोंमें सुवर्ण-कुण्डल, मृत्तिका-घट सदृश परिवर्तनोंके उदाहरणसे परिणाम एवं अविकारित्वको समन्वित किया जाता है. इसकी एक तीसरी व्याख्या 'लीलावादी' भी हो सकती है और वाल्लभ वेदान्तमें जगत्को 'लीला' कहा भी गया है, फिरभी अन्तिम रूपसे इसका अन्तर्भाव पूर्ण-शेष अविकारित्वमें ही हो जाता है. अतः वाल्लभ वेदान्तकी ब्रह्मात्मिकी कारणता पूर्णताके तर्कशास्त्र अथवा भेदाभेदकी तर्कणापर आधारित कार्य-कारणतादात्म्यवाद ही है.

इस प्रकार उभय मतके निहितार्थोको देखते हुए निष्कर्षात्मक रूपमें हम कह सकते हैं कि वैभाषिक और वाल्लभ सम्मत कारणतासिद्धान्त अत्यन्त विजातीय मूलके हैं, फिर भी दोनों कारणतत्त्वका सम्भवनसमर्थ होना समान रूपसे स्वीकार करते हैं. कारणकी भूमिकामें वैभाषिकोंके संस्कृत धर्म एक-एक कार्यको उत्पन्न कर समाप्त हो जाते हैं, वही वाल्लभ वेदान्तमें कारण तत्त्व सब कुछको आविर्भूत कर भी वैसा ही बना रहता है, जैसा वह था. वैभाषिकोंका कार्यकारण-सिद्धान्त जहां भेदाभेदकी तर्कणापर आधारित है, वहीं वाल्लभ वेदान्तकी कार्यकारण-भावमीमांसा कुछ अंशोंमें भेदाभेदवादी है, लेकिन अपने गूढ़ार्थमें वह पूर्णताके तर्कशास्त्रपर आधारित है. इसलिए उभय मतमें यह मानना सम्भव हुआ कि कारणके स्वरूपमें विक्रिया नहीं होती है. वैभाषिक मतमें यह एक विरोधप्रसङ्ग है, जबकि वाल्लभ वेदान्तमें यह विरोध तर्कातीत है.

सन्दर्भ :

१. ते भावलक्षणावस्थाऽन्यथाऽन्यथिक संज्ञिता, तृतीयः शोभनोध्वानः कारित्रेण व्यवस्थिताः (अभिधर्मकोश, ५।२६).
२. अतीतानागतप्रतीत्यसमुत्पन्नस्य भावस्य अन्यथात्वं भवति, न द्रव्यस्य अन्यथात्वम् (अभिधर्मकोश स्फुटार्थ, ५।२६).
३. धर्मोऽध्वसु प्रवर्तमानो अतीतो, अतीतलक्षणयुक्तो अनागतप्रत्युत्पन्नाभ्यां लक्षणाभ्यां अवियुक्तः (वहीं.५।२६).
४. अस्याम् अवस्थायां स धर्मः कारित्रं न करोति तस्यां अनागत उच्यते... अवस्थान्तरो न द्रव्यान्तर इति (वहीं.५।२६).
५. पूर्वएव अतीतं वर्तमानानां वा अपेक्ष्य अनागतइति ... अपरमेव वर्तमानानाम् अनागतं वा अपेक्ष्य अतीता इति (वहीं.५।२६).
६. तदुक्ते द्वयात् सद्विषयात् फलात् (अभिधर्मकोश).
७. यह निबन्ध इसी परिचर्चामें प्रस्तुत किया गया था. (कार्यकारणभावमीमांसा : गोस्वामी श्याम मनोहरजी पृ.२).

८. भक्तिस्कूल् ऑफ् वेदान्त (स्वामी तपस्यानन्द श्रीरामकृष्णमठ पृ.२१६).

९. प्रकृतिपरमाणुमायादृष्टादिरहितं शुद्धम् इति उच्यते बुधैः समवायश्च तादात्म्यस्यैव नामान्तरम् (प्रस्थानरत्नाकर पृ.३९).

११. अणुभाष्यम् : १।१।३.

१२. वहीं : १।१।९१।.

१३. नहि स्वबुद्धया वेदार्थं परिकल्प्य... अणुमात्रान्यथाकल्पनेऽपि दोषः स्यात् (अणुभाष्यम् : १।१।१).

१४. विरुद्धसर्वधर्माश्रियत्वन्तु ब्रह्मणो भूषणाय (वहीं १।१।३).

१५. मूलेच्छातः तथा तस्मिन् प्रादुर्भावो हरेः तदा तिरोभावः तथैव स्याद् रूपान्तरविभेदतः(सर्वनिर्णय).

१६. अणुभाष्यम् : १।४।२६.

१७. स्वसमानसत्ताक-कार्याकारेण आविर्भवति. परिणामश्च उपादानसमसत्ताको अन्यथाभावः. उपादानविषमसत्ताको अन्यथाभावो विवर्तः (प्रस्थानरत्नाकर पृ.४४-क).

१८. अणुभाष्यम् : २।१।१४.

------*------

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

गोस्वामी श्याम मनोहर

यह एक ऐतिहासिक तथ्य है कि भारतीय चिन्तनमें बौद्ध तथा वाल्लभ धर्म एवं दर्शन दो विपरीत ध्रुवोंकी तरह प्रकट हुवे हैं. वहां सब कुछ दुःखरूप या दुःखमूलक है तो यहां सब कुछ सच्चिदानन्दरूप भगवल्लीलामूलक है. वहां सब कुछ क्षणिक है तो यहां सब कुछ शाश्वत. वहां सब कुछ सामान्यलक्षणरहित स्वलक्षण है तो यहां सब कुछ ब्रह्मतादात्म्यलक्षणात्मक. वहां अन्ततः वस्तुमात्रकी शून्यत्वेन विभावना है तो यहां सच्चिदानन्दत्वेन.

जैसे वहां प्रतीत्यसमुत्पादवादमूलक नामरूपसंधातवाद है तो यहां अविकृतपरिणामवादमूलक नामरूपकर्माविर्भाववाद है. वहां असत्कारणक-असत्कार्यवाद अभिप्रेत है तो यहां सत्कारणक-सत्कार्यवाद. वहां अद्रव्यवाद तथा नैरात्म्यवाद पर भार दिया गया है तो यहां सर्वद्रव्योंके सर्वात्मकतावाद तथा ब्रह्मात्मतावाद पर. वहां अब्राह्मिक देवबहुत्ववाद है तो यहां ब्राह्मिक देवबहुत्ववाद.

अतः इन दोनों धर्म-दर्शनोंके बीच किसी भी तरहके तुलनात्मक विमर्शका व्यायाम निश्चय ही एक दुर्वह उत्तरदायित्व बहुतोंको लग सकता है. श्रीअम्बिकादत्तजीने, परन्तु, उस उत्तरदायित्वका कितनी भलीभांति निर्वाह किया यह तो उनके आलेखपत्रके अवलोकन मात्रसे प्रकट होता तथ्य है. एतदर्थ ये भूरिशः अभिनन्दनीय हैं. फिरभी इस आलेखपत्रमें इदम्प्रथमतया उभारे गये कुछ मुद्दोंपर मैं स्वयं अपने अभिप्रायोंको भी प्रकट करना चाहूंगा.

रसशास्त्रीय परिभाषाके अनुसार इन दोनों धर्म-दर्शनोंके बारेमें कुछ कहना हो तो मुझे लगता है कि बौद्ध धर्म-दर्शनका स्थायिभाव करुणा तथा शान्त रसात्मक है जबकि वाल्लभ धर्म-दर्शनका स्थायिभाव भक्ति तथा अद्‌भुत रसात्मक है. कोई भी रसभाव जैसे अन्तमें शान्ति प्रदान न करता हो तो रसत्वेन आस्वाद्य नहीं हो पाता वैसे ही प्रत्येक रसभावके प्राथमिक साक्षात्कारमें यदि विस्मयजनिका अद्‌भुतता न हो तो उस रसभावके भी आस्वादनार्थ प्रवृत्तिविघात ही हो जाता है. अतः शान्तरसको सभी रसभावोंका केन्द्रवर्ती भाव मानना चाहिये इसी तरह अद्‌भुतरसको सभी रसभावोंके परिधिस्थानीय मानना चाहिये. अवशिष्ट सभी आठ रस इनके मध्यपाती होते हैं. अस्तु.

भगवान् बुद्ध अपनी गहन करुणाको प्रकट करते हुवे कहते हैं **''कोनु हासो किमानन्दो निच्चं पज्जलिते सति''** (धम्मप.११।१). इसके विपरीत महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्य अपने भक्तिमय अनुभाव प्रकट करते कहते हैं **''आनन्दस्य हरेः लीलाः... सर्गो विसर्गः स्थानं पोषणम् ऊतयो मन्वन्तरेशानुकथाः निरोधो**

मुक्तिः आश्रयः''—''नमो भगवते तस्मै कृष्णाय अद्भुतकर्मणे रूपनामविभेदेन जगत् क्रीडति यो यतः'' (त.दी.नि.३।१।३, त.दी.नि.१।१).

भगवान् बुद्धके अनुसार **''पेमतो जायते सोको पेमतो जायते भयं पेमतो विप्पमुत्तस्स नत्थि सोको भयं कुतः ?''** (धम्मप.१६।५) यों प्रेमभावको शोकभयजनक माना गया है. अतः वैराग्य और समाधि को ही वहां शोकभयकी निवृत्तिका समुचित उपाय माना गया है. इसके विपरीत महाप्रभु **''प्रीतिस्तु भगवद्धर्मो भगवान् सर्वेभ्यो जीवेभ्यः खण्डशो दत्तवान् सुखार्थम्; अतो यत्रैव प्रीयते तत्सुखं भवति तत् स्वसुखमेव स्वस्य भवति''—''प्रेम्णो अन्यत् साधनं लोके नास्ति मुख्यं परं महत्''** (भाग.सुबो.१।१९।१६,त.दी.नि.२।३२६) यों भगवन्माहात्म्यज्ञान तथा भगवदनुराग को सर्वातिशायिनी प्रमुखता प्रदान करते हैं.

भगवान् बुद्ध कहते हैं **''पुत्तामत्थि धनमत्थि इति बालो विहञ्ञति अत्ता हि अत्तनो नत्थि कुतो पुत्तो कुतो धनम्''** (धम्मप.५।३) जबकि महाप्रभुका कहना है कि **''भक्तिः='रतिः देवादिविषयिणी भावः इत्यभिधीयते' रतिः स्नेहो, देवत्वं माहात्म्यं, तद् आत्मत्वेन ज्ञाते भवति. तेन भजनार्थमेव आत्मत्वेन तन्निरूपणं माहात्म्यं च उच्यते''—''ब्रह्मानन्दे प्रविष्टानाम् आत्मनैव सुखप्रमा संघातस्य विलीनत्वाद् भक्तानान्तु विशेषतः सर्वेन्द्रियैः तथाच अन्तःकरणैर् आत्मनापि हि ब्रह्मभावात्तु भक्तानां गृहएव विशिष्यते''** (त.दी.नि.१।४२,५०-५१). यहां यह उल्लेखनीय हो जाता है कि भक्ति(=माहात्म्यज्ञान + निजात्मत्वेन ज्ञान)के पूर्वांगभूत ज्ञानको, जो मूलमें शान्तरसात्मक होना चाहिये था, उसे 'माहात्म्य'विशेषण जोड़ कर अद्भुतरसात्मक बनाया गया है. उत्तरांगभूत स्नेह, जो अद्भुतरसात्मक होना चाहिये था वह 'आत्मत्वेन' विशेषणद्वारा शान्तरसात्मक बना दिया गया है. यह समीकरण रसशास्त्रीय परिभाषामें कहना हो तो ''शान्त(निर्वेद)=अद्भुत(विस्मय)'' सोचा जा सकता है. वेदान्तमें यही समीकरण ''साकार(परिच्छिन्न)=ब्रह्म(अपरिच्छिन्न)''वाद है. मनोविज्ञानदृष्ट्या यह ''व्यष्टिचेतना(अहं)=समष्टिचेतना(ब्रह्म) अस्मि''का ब्रह्मात्मैक्य है. भौतिकविज्ञानदृष्ट्या यही ''सर्वं खलु इदं(अपरोक्ष विषय)=ब्रह्म(इन्द्रियातीत)'' का भी समीकरण बन जाता है.

भगवान् बुद्धकी तो दृश्यजगत्के प्रति संवेदनशीलताका शब्दचित्रण **''करतलसदृशो बालो न वेत्ति संस्कारदुःखतां पक्ष्म अक्षिसदृशस्तु विद्वान् तेनैव उद्वेजते गाढम्''** उद्गारमें हमें समुचितरूपेण मिल जाता है. अतएव उस बाह्यजगत्की उद्वेगजनकतासे प्रतप्त भगवान् बुद्धके द्वारा उपदिष्ट दर्शन और साधना में **''सब्बे संखारा अनिच्चा... दुःखा... अनत्ता यदा पञ्ञाय पस्सति अथ निब्बिन्दति...''—''मग्गानट्ठंगिको सेट्ठो... विरागो सेट्ठो धम्मानम्''—''अत्ता हि अत्तनो नाथ को हि नाथो परो सिया? अत्तना'व सुदन्तेन नाथं लभति दुल्लभम्''** (धम्मप.२०।५-७,१,१२।४) कहा गया है. इस तरह हम देख सकते हैं कि उनके चिन्तनमें दुःखोद्दीप्त करुणरस तथा अष्टांगमृग्य शान्तरस कैसे एक स्थायिभावापन्न हो रहे हैं. अतएव दुःखवाद अनित्यवाद तथा अनात्मवाद से अनुप्रेरित चिन्तनप्रणालीपर अवलम्बित होनेवाली साधनाप्रणाली प्रारम्भकालमें तो केवल आत्मगामिनी एवं आत्मैकावलम्बिनी ही प्रकटी थी. जबकि महाप्रभुके द्वारा उपदिष्ट दर्शन और साधना में **''एवं सर्वं ततः सर्वं स इति ज्ञानयोगतः यः सेवते हरिं प्रेम्णा श्रवणादिभिः उत्तमः''—''ज्ञानमार्गे दुःखे समागते तन्निवृत्तिः सहनप्राया यथा तृषायां सहनम् उपायः. योगस्तु खननप्रायः. भक्तिस्तु प्रेमसम्भवे गंगातीरस्थितिरूपा दुःखनिवर्तकस्य प्रकटत्वात्. तत्रापि प्रेमसम्भवे गंगा स्वयं समुद्यम्य पाययति तथा भगवान्''** (त.दी.नि.१।१०१, त.दी.नि.प्र.२।३१३-३१४) यों कहा गया होनेसे हम देख सकते हैं कि आनन्दवाद नित्यतावाद तथा परमात्मैक्यवाद से अनुप्रेरित चिन्तनप्रणालीपर अवलम्बित होनेवाली साधनाप्रणाली दशविधभक्तियोगद्वारा परमात्मगामिनी एवं परमात्मैकावलम्बिनी ही प्रकट हुयी है.

अतएव महाप्रभुका सुस्पष्ट अभिप्राय है कि **''सृष्ट्यादीनां लीलात्वे ज्ञाते भक्तिः भवति न कार्यत्वे''** (भाग.सुबो.१।१।४). क्योंकि कार्यत्व तो निजसमवायीसे सर्वथा भिन्न उसमें प्रागभावप्रतियोगितारूप भी हो सकता है, कार्यत्व तो अपने विवर्तोपादानरूप पारमार्थिक अधिष्ठानमें त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगितया भी शक्य है; कार्यत्व तो **''प्रतिभासो वरः कान्तः प्रतीत्योत्पादमात्रको न स्याद् यदि मृतैव स्यात् शून्यता कामिनी मता''** (अवधूतवज्रपादकृत

अद्वयवज्रसंग्रह : १९।१) निरूपित शून्यताकामिनी और प्रतिभासकान्त के संयोगसे जनमनेवाला प्रातिभासिक भी हो सकता है! अतः वाल्लभ साधनाप्रणालीमें सृष्टिका भगवल्लीला होना एक प्रमुख प्राग्धारणा है. यह जगत् यदि भगवल्लीलारूप हो तो भगवदंशभूत जीवात्मा भी भक्तिरूप लीला बराबर निभा पायेगी. महाप्रभु लीलाका निर्वचन "**अनायासेन हर्षात् क्रियमाणा चेष्टा लीला**" (भाग.सुबो.१।१।१७) कह कर देते हैं. वैसे साधनाप्रणालीमें प्राग्धारणारूप होनेपर भी वाल्लभ दर्शनमें यह लीलावाद एक प्राग्धारणाके बजाय ब्रह्मकी एकमेवाद्वितीयताके चरमनिष्कर्षतया प्रस्तावित है. अतएव भगवान् बादरायणप्रणीत ब्रह्मसूत्रोंमें भी अविकृतपरिणामवादप्रतिपादक तदनन्यत्वाधिकरण, सत्कारणकसत्कार्य-वादप्रतिपादक असद्व्यपदेशाधिकरण, भेदसहिष्णवभेदरूप तादात्म्यप्रतिपादक इतरव्यपदेशाधिकरण, अभिन्ननिमित्तसमवायिकारणताप्रतिपादक उपसंहाराधिकरणके बाद अन्तमें सर्वोपेताधिकरणमें सृष्टिके लीलात्वके प्रतिपादक "**लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्**" सूत्रमें लीलावाद संयोजित हुवा है. अतः यह एकमेवाद्वितीयता निर्धर्मक-निर्विशेष ब्रह्मकी तरह वन्ध्या एकमेवाद्वितीयता a barren unity नहीं है. यह तो फलेग्रहि एकमेवाद्वितीयता है. महर्षि अरविन्दोके शब्दोंमें कहना हो तो—

> "Māyā is one realisation, an important one which Śaṇkara overstressed because it was most vivid to his experience. For yourself leave the word for subordinate use and fix rather on idea of Līlā, a deeper and more penetrating word than Māyā. Līlā inlcudes the idea of Māyā and exceeds it... God is one but he is not bound by his unity. We see him here as one who is always manifesting as many, not because he cannot help it, but because he so wills, and outside manifestion he is *anirdeśyam* , indifinable, and cannot be

described as either one or many. This is what the Upaniṣads and other sacred books consistently teach.''

(The Yoga and it's objects pp.31)

यों वाल्लभ दर्शनमें भी इस अवन्ध्या एकमेवाद्वितीयताकी प्राग्धारणाके आधारपर ही सत्कारणवाद-सत्कार्यवाद, आविर्भावतिरोभाववाद, अविकृतपरिणामवाद, जडसृष्टिके हेतु उपादानोपादेयतादात्म्यवाद एवं चिद्रूपा जीवसृष्टिके हेतु अंशांशितादात्म्यवाद और लीलार्थसृष्टिवाद ये सारेके सारे कारणतासम्बन्धी वाद श्रुत्यादिशास्त्रोंद्वारा कण्ठोक्त होनेके साथ-साथ उत्तरोत्तराप्त निष्कर्षरूप भी हैं ही.

इस मोड़ तक पहुंचनेपर यह हमारी कृतघ्नता ही सिद्ध होगी यदि श्रीअम्बिकादत्तजीके प्रति हम अपनी कृतज्ञता न प्रकट करें तो!

इन्होंने इदम्प्रथमतया हम वाल्लभ वेदान्तिओंका ध्यान इस मुद्देपर आकृष्ट किया है कि वाल्लभ वेदान्त एक नूतनरीतिके समवायिकारणताकी अवधारणाको प्रस्तुत करनेवाला दर्शन है. वस्तुतः यह तथ्य है कि महाप्रभुने अपने ब्रह्मको 'उपादानकारण' कहनेके बजाय 'समवायिकारण' कहना अभीष्ट माना है. इससे पहले गतानुगतिकतया मेरी भी यही धारणा थी कि 'उपादान' और 'समवायी' पद वाल्लभ वेदान्तमें समानार्थकतया प्रयुक्त हुवे हैं. अब मैं श्रीअम्बिकादत्तजीके इस कथनसे पूर्ण सहमत होता हूं कि वास्तविकता ऐसी नहीं. इसके प्रमुख प्रमाणरूपेण प्रस्थानरत्नाकरकारके दो वचनोंको, जिनका वास्तविक अभिप्राय इनके सुझानेके बाद सूझ रहा है, यहां उद्धृत करना चाहूंगा :

१.''तत् कारणं द्विविधं समवायि-निमित्तभेदात्. तत्र तादात्म्यसम्बन्धेन यदाश्रयं कार्यं भवति तत् समवायिकारणम्. समवायश्च तादात्म्यस्यैव नामान्तरम्... तादात्म्यञ्च भेदसहि-

ष्णुरभेदएव. भेदसहिष्णुताच 'बहु स्यां प्रजायेय' इति इच्छायां तद्व्यापारभूतशक्तिविभागेन... यद्वा 'यत्र येन यतो... स्याद् इदं भगवान् साक्षाद्...'इति दशमस्कन्धीयवाक्ये 'यथा' पदोक्तप्रकारमध्ये तस्यापि निवेशयितुं शक्यत्वात्, सत्कार्यवादे कार्यस्य प्रलयेऽपि सत्त्वेन सम्बन्धिद्वयसत्त्वात् च नित्यसम्बन्ध-रूपस्य समवायस्य अतिरिक्तत्वांगीकारेऽपि अदोषः. नच सूत्र(ब्र.सू.२।२।१२-१३)विरोधः तत्र वैशेषिकप्रतिपन्नस्यैव दूषणेन अविरोधात्''.

२. ''उपादानन्तु समवायिनएव अवस्थाविशेषः, परिच्छिन्नस्य कर्तृक्रियया व्याप्तस्यैव मृत्पिण्डसूत्रादिरूपस्य पृथिव्यंशस्यैव घटपटाद्युपादानत्वदर्शनात्. अन्यथा पृथित्वाविशेषात् पिण्डादि-रूपताभावेऽपि घटादिः उत्पद्येत. अतएव भगवान् अविकृतएव जगतः एकांशेन समवायी. सएव पुनः, क्वचित् कालरूपं क्वचित् प्रकृतिरूपं स्वांशम् उपादानं करोति.''

(प्रस्था.रत्ना.पृ.३९, ४१ तथा ४३)

अब यह मुझे भी स्पष्टतया अवगत हो रहा है कि मूलमें ब्रह्म अपनी स्वरूपकोटिमें तो अभिन्नसमवायिनिमित्तकारण ही होता है परन्तु अपने कारणकोटिरूपेण प्रकट रूपोंमें वह अभिन्ननिमित्तोपादान भी बनता ही है. इसी सन्दर्भमें उसे 'उपादानकारण' भी कहा जा सकता है. अतः मैं श्रीअम्बिकादत्तजीका हृदयसे आभार स्वीकार करता हूं कि अब इनके इस सूक्ष्मेक्षणके वश महाप्रभुके **''तदिच्छामात्रतः तस्माद् ब्रह्मभूतांशचेतनाः सृष्ट्यादौ निर्गताः सर्वे निराकाराः तदिच्छया विस्फुलिंगाइव अग्नेस्तु सदंशेन जडाअपि आनन्दांशस्वरूपेण सर्वान्तर्यामिरूपिणः''** (त.दी.नि.१।२७) इन वचनोंका गूढ़ अभिप्राय भी प्रथम अंशांशितादात्म्य या अंशांशिसमवाय सम्बन्धवशात् ही प्रकट हुवे सदंश चिदंश तथा आनन्दांश मेंसे सदंशोंके साथ परमांशि ब्रह्मका उपादानोपादेयभावरूप सम्बन्ध भी नाम-रूप-कर्मविशेषके आविर्भाववश तथा उन सदंशोंमें चिदानन्दांशके तिरोभाववश सिद्ध होता है. इस नूतन *तत् त्वम् असि* रहस्यके उपदेशक

श्रीअम्बिकादत्तजीके हम कृतज्ञ हैं! अस्तु.

प्रकृतानुसरणार्थ अतएव द्वैतको मायाविवर्त मान कर अद्वैतको पारमार्थिक मानना महाप्रभुको वेदान्तमें बौद्धमतसे आयातित धारणा लगती है. एतदर्थ ब्रह्मसूत्रभाष्यमें महाप्रभुके दो अधोनिर्दिष्ट उद्गार उल्लेखनीय हैं—

१.''नहि उपाख्यानानां मिथ्यार्थत्वं बुद्धजन्मनः पुरा उक्तं युक्तं वा. तथा सति वेदानाम् अप्रामाण्यमेव स्यात् मिथ्योपाख्यानप्रतिपादकलोकवत्... तथाच अस्थूलादिगुणयुक्तएव, अविक्रियमाणएव, आत्मानं करोति इति वेदान्तार्थः संगतो भवति. विरुद्धधर्माश्रयत्वन्तु ब्रह्मणो भूषणाय... पुरुषार्थस्य शास्त्रार्थस्य वा स्वरूपं शास्त्रैकगम्यं न स्वबुद्ध्या परिकल्पितम्. अतः स्वबुद्ध्या शास्त्रार्थं परिकल्प्य तत्र वेदं योजयन्तो महासाहसिकाः''.

२.''किञ्च कोऽयं ब्रह्मवादे प्रद्वेषो येन मिथ्यावादः परिकल्प्यते? अज्ञानवद् इति चेत् पीतशंखवद् युक्तं मतकरणं ब्रह्मविदुपासनया अनुगमिष्यति. शर्कराभक्षणेनेव पीतिमप्रतीतिः.''

(ब्र.सू.भा.१।१।३, १।३।१५).

अतः वाल्लभ साधनाप्रणालीके लिये तो लीलावाद एक आधारभूत प्राग्धारणाकी तरह प्रयुक्त हुवा होनेपर भी वाल्लभ दर्शनमें यह लीलावाद, मायाविवर्तरूप द्वैतके निषेधमात्रमें पर्यवसित होनेवाले केवलाद्वैतवादके रूपमें नहीं, प्रत्युत विधिमुख ब्रह्माद्वैतवादके अपरिहार्य निष्कर्षतया ही प्रस्तुत हुवा है. अर्थात् ब्रह्मके अद्वैतमें मिथ्याद्वैतकी धारणाके पुरस्कारार्थ न हो कर ब्रह्मरूप सद्द्रव्यकी अवन्ध्या एकमेवाद्वितीयतामें प्रकट होनेवाले अद्भुत नाम-रूप-कर्मात्मक द्वैत या भेदसहिष्णु अभेदवादके निष्कर्षतया मान्य हुवा है. रही बात पूर्णताके प्रत्ययके मूलस्रोत होनेकी तो 'ब्रह्म' और 'पूर्ण'

पदोंमें अर्थछायाका प्रभेद होनेपर भी वाच्यार्थभेद नहीं है.

हर सूरतमें इस तथ्यपर ध्यान आकृष्ट करनेके हेतु श्रीअम्बिकादत्तजीके इस आलेखपत्रको मैं अतीव अभिनन्दनीय मानता हूं!

चर्चा

डॉ. अम्बिकादत्त शर्मा

अम्बिकादत्त : भारतीय दर्शनमें 'कार्यकारणसिद्धान्त' की मूलभूत समस्या उपादानकारण एवं कार्यके मध्य सम्बन्धकी समस्या है. इस सन्दर्भमें परिणामवाद भारतीय दर्शनकी एक महत्त्वपूर्ण अवधारणा है. ब्राह्मण एवं बौद्ध परम्परामें परिणामवादकी न केवल व्यापक स्वीकृति बल्कि इसके विभिन्न प्रारूप भी प्राप्त होते हैं. ब्राह्मणपरम्परा अपने मूलगामी स्वरूपमें शाश्वतवादी परम्परा है. यह सत्ताके नित्य प्रतिमानको सन्दर्श बनाकर कार्यकारण-शृङ्खलामें आबद्ध जीवन और जगत् को व्याख्यायित करती है. इस परम्परामें नित्यसत्ताके १. अपरिणामी नित्यता (कूटस्थ) एवं २. परिणामी नित्यता नामक द्विविध प्रारूप प्राप्त होते हैं. वास्तवमें इन दोनों प्रारूपोंको शाश्वतवादके द्विविध प्रस्थानके रूपमें देखा जा सकता है. पुनः परिणामी नित्यताके भी द्विविध प्रारूप प्राप्त होते हैं. सांख्यवादी १. विकृतपरिणामवादका पक्ष प्रस्तुत करते हैं. तो श्रीवल्लभाचार्य २. अविकृत परिणामवादके माध्यमसे शुद्धाद्वैतका प्रबल समर्थन करते हैं. बौद्ध परम्परा मूलतः अनित्य ओर अनात्मवादी है. ''सर्वम् अनित्यम्''को बौद्ध चिन्तनका मुद्रालेख कहा गया है. यह व्यावहारिक दृष्टिसे संसारकी संसरणशीलता, सैद्धान्तिक दृष्टिसे कार्यकारण-शृङ्खलामें उत्पत्त्यन्तरनिरोध ओर साधनापरक रूपमें दृष्टिविशुद्धिको अपने स्वरूपमें समाहित किये हुए है. क्षणिकवादमें भी परिणामवादके द्विविध प्रारूप प्राप्त होते

हैं. सर्वास्तिवादी - वैभाषिक धर्मप्रविचयवादी है, ओर धर्मोंके परिणामको वे भावान्यथावाद, लक्षणान्यथावाद, अवस्थान्यथा-वाद एवं अन्यथान्यथावाद नामक चतुर्विध अवधारणाओंके माध्यमसे व्याख्यायित करनेका प्रयास करते हैं. बौद्ध परम्परामें परिणामवादका दूसरा प्रारूप विज्ञानपरिणामवादका है. पुनः विज्ञानपरिणामवादके 'सत्याकारवाद' एवं 'मिथ्याकारवाद' नामक द्विविध प्रारूप प्राप्त होते हैं. क्षणिकवादकी तत्त्वमीमांसीय योजना इस प्रकार एवं कतिपय कारणोंसे अन्ततः मिथ्याकारवादमें पर्यवसित हो जाती है. इस प्रकार यद्यपि ब्राह्मण एवं बौद्ध परम्परा सत्ताके दो नितान्त भिन्न प्रतिमानोंको लेकर चलते हैं, लेकिन दोनोंका पर्यवसान कार्यकारण सम्बन्धकी दृष्टिसे एक ऐसे परिणामवादमें होता है जिसमें परिणत होनेवाला तत्त्व सर्वथा अविकृत रहते हुए परिणामको घटित करता है. मिथ्याकारवाद एवं अविकृतपरिणामवाद इसी व्यापक परिप्रेक्ष्यमें तुलनीय है.

च. शे. शुक्ल : वल्लभाचार्य समवाय मानते हैं ?

अम्बिकादत्त : बिलकुल. ''तत्तुसमन्वयात्'' की पूरी व्याख्या यही है कि ब्रह्म समवायी कारण है.

च. शे. शुक्ल : तब तो मतविरोध होगा.

पा.ना.द्विवेदी : श्रूयताम्. समवायिकारणम् उपादानकारणस्य नामान्तरम् इति पुरुषोत्तमाचार्यैः लिखितम् अस्ति.

च. शे. शुक्ल : किन्तु समवायस्वीकारे एव समवायिकारणं यदि समवायसम्बन्धो न स्वीक्रियते ...

पा.ना.द्विवेदी : तत्तु उपादानकारणस्यैव नामान्तरं, न समवायः.

चन्द्रकान्त दवे : अत्र विवादो न कार्यः. आचार्याः स्पष्टीकुर्वन्ति.

गो. श्या. म : इस विषयमें जो कुछ भी कहा जाना था वह कहा जा चुका है. मुझे लगता है कि जिस मुद्देपर विवाद अब होना चाहिये वह यह कि न्यायमताभिमत ब्रह्मकारणता

वाल्लभमतमें है या सांख्यमताभिमत कारणता. इसपर चर्चा होनी चाहिये.

रघुनाथ घोष : ''यत्समवेतं कार्यम् उत्पद्यते तत् समवायिकारणम्''. श्रीपुरुषोत्तमजीने तो समवायका खण्डन किया है! उन्होंने तो तादात्म्य माना है. समवायको तो मानते नहीं हैं. तब ''**यत्समवेतं कार्यम् उत्पद्यते**'' इसकी अलग व्याख्या देनी चाहिये. *ट्रेडिशनल्* न्यायवाली व्याख्या इसमें नहीं चलेगी.

अम्बिकादत्त : इस प्रश्नपर इस प्रकार विचार किया जाय कि न्यायसम्मत जो समवायकी व्याख्या है, उसके अतिरिक्त समवायिकारणकी व्याख्या हो नहीं सकती है क्या? स्पष्टरूपसे जब पुरुषोत्तमचरण कहते हैं कि हम समवायीकी व्याख्या भेदसहिष्णु अभेदरूप तादात्म्यके रूपमें करते हैं. तो उसे उपादानकारणके रूपमें क्यों लिया जाय? क्यों न यह माना जाय कि भेदसहिष्णु अभेद ही अंश-अंशीके प्रारूपमें समवायसम्बन्धके रूपमें ही आविर्भूत होता है. इसे उपादानकारणताकी अवधारणामें क्यों घसीटा जाय?

च. शे. शुक्ल : उसे आप 'समवाय' मत कहिये.

अम्बिकादत्त : सुनिये गुरुजी! अगर 'उपादान' पद उपलब्ध था प्रचलित था उसके बावजूद भी 'समवाय'पदका प्रयोग किया जाता है तो वह सुविचारित प्रयोग है. और अवयव-अवयवीके प्रारूपमें जिस तरहसे समवायी कारणका विनियोग हो सकता है उसी प्रकारसे अंश-अंशीभावमें समवायी कारणका विनियोग क्यों नहीं हो सकता है वाल्लभ मतमें?

रघुनाथ घोष : समवायका तो खण्डन किया है!

अम्बिकादत्त : न्यायसम्मत समवायका खण्डन किया है.

रा.ताताचार्य : प्रस्थानरत्नाकरे स्पष्टतया लिखितम् अस्ति ''**तादात्म्यसम्बन्धेन यदाश्रयं कार्यं भवति तत् समवायिकारणम्. समवायश्च**

तादात्म्यस्यैव नामान्तरम्''.

कोलहल

गो. श्या. म : जहां तक मेरी वाल्लभ वेदान्तके विषयमें समझ है मुझे ऐसा लगता है कि कार्यकारणभावका जो विवाद है इसमें कार्यके ही सन्दर्भमें सदा कारणकी चर्चा की जाती रही है. कल भी मैनें इस बातपर ध्यान आकृष्ट करनेका प्रयास किया था कि उत्पत्तिकारण स्थितिकारण अभिव्यक्तिकारण धृतिकारण आदि अनेकविध कारण हो सकते हैं. हर बार विकारके अर्थमें ही कार्य-कारणभाव होता हो यह आवश्यक नहीं है. ज्ञप्तिकारण भी होता है, वियोगकारण भी होता है जैसे व्यासभाष्यमें पतञ्जलि कहते हैं. तो वाल्लभवेदान्त यह कहना चाहेगा कि जहां-जहां न्याय समवाय कहेगा वहां-वहां हम तादात्म्य कहेंगे. उसका नामान्तर समवाय है. और कारण यदि समवायी है तब भी उपादान है*, धर्मी है तब भी उपादानकारण हो सकता है* क्योंकि कारणविचार अनेक दृष्टिसे हो सकता है. केवल कार्यके अर्थमें ही कारण होता हो ऐसा नहीं है. धार्य-कारणभाव भी धर्मीका हो सकता है, ज्ञाप्य-कारणभाव भी ज्ञापकका होता है, विलीन्य-कारणभाव या विनाश्य-कारणभाव भी विलीनक या विनाशक का हो सकता है. सर्वथा जहां न्याय समवायी कहेगा वहां हम उसको 'तादात्म्यधर्मी' कहेंगे.

अम्बिकादत्त : गोस्वामीजी! हमने जब इसपर विचार आरम्भ किया तब सांख्यसे लेकर अद्वैतवेदान्तके विकासमें और वैभाषिकोंसे लेकर मिथ्याकारवादके विकासमें कारणताकी दृष्टिसे

---

*इन चिह्नांकित विधानोंको अब मैं संशोधनीय मानता हूं और इसका स्पष्टीकरण अपने एतत्पूर्व संगोष्ठ्युत्तरलेखनमें कर चुका हूं अतः अब पुनरावृत्ति अनावश्यक ही है. गो.श्या.म.

उपादानकारणकी ही सबसे बड़ी समस्या रही है कि विकारी हुवे बिना परिणाम हो ही नहीं सकता है.और शाश्वतवादिओंकेलिये उसको अविकारी रखना आवश्यक है. इस कारणताकी अवधारणाके सिद्धान्तकी व्याख्या करनेकेलिये यदि एक ही अवधारणा मात्र सम्भव होती तो समवायी कारणका बिलकुल स्वतन्त्र प्रस्थान क्यों विकसित होता? स्वतन्त्रप्रस्थान इसलिये विकसित हुवा क्योंकि उसका क्षेत्र व्यापक था. उपादानकारणकी अवधारणासे कार्यकारणकी सभी स्थितिओंकी व्याख्यामें कदाचित् विवाद उत्पन्न हो सकता है. लेकिन समवायी कारणकी अवधारणासे व्यवहारमें जहां सीधे-सीधे उपादानकी स्थिति नहीं बनती है वहां भी कार्यकारणसम्बन्धका अनुमान कर लेते हैं. तो समवायी कारणकी अवधारणा व्यापक है. और दूसरी बात कि समवायी कारणकी अवधारणामें कारणमें कार्यकी उत्पत्ति दिखाते हैं और उपादानकारणमें कारणसे कार्यकी परिणति बतलाते हैं.

गो. श्या. म : मगर वल्लभाचार्य तो "**यत्र येन यतो यस्य यस्मै यद् यद् यथा यदा, स्यादिदं भगवान् साक्षात् प्रधानपुरुषेश्वरः**" कहते हैं. अर्थात् यतः स्यात् तदपि ब्रह्म, यत्र स्यात् तदपि ब्रह्म, येन स्यात् तदपि ब्रह्म, यस्मै स्यात् तदपि ब्रह्म इस पूर्वधारणाको लेकर चले हैं. तो उसमें एक बात खास ध्यानमें रखने की है कि मैं यह मानने तो तैयार हुं कि सांख्यका उपादान-प्रकृति और न्यायके समवायी कारणका समन्वय हमारा अविकृतपरिणाम हो सकता है...

अम्बिकादत्त : इस प्रकारसे समन्वय करनेकी जरूरत क्या है जब स्वतन्त्र प्रस्थान उपलब्ध है और हमारे सभी सिद्धान्तोंकी व्याख्या उससे हो सकती है?

गो. श्या. म : आवश्यकता मैं बतलाता हुं. "**तत्तु समन्वयात्**" में इस प्रश्नको महाप्रभुने बहुत जोरशोरके साथ उठाया है. वहां वह कहते हैं कि जगत्का केवल कर्ता ही ब्रह्मको मानों क्योंकि 'यत:' कहा ही गया है. तो वहां आशंका की गयी "**कर्तृत्वं नोपपद्यते, माययापि उपपद्यमानत्वात्**". वहां प्रत्याख्यानतया कहते हैं कि कर्तृत्व यदि नहीं है तब फिर जगत्में कहांसे आया? तो कहते हैं: मायासे आया. तब कहते हैं कि जगत्में अस्ति भासित होता है भाति भी भासित हो रहा है वह भी क्या मायासे आया? और चैतन्यमें जो भान आया वह भी मायासे आया क्या? अब यदि सभी कुछ मायासे आया है तब फिर ब्रह्मजिज्ञासा नहीं होनी चाहिये. वे कहते हैं कि यदि ऐसा हो तो मायाजिज्ञासा करनी चाहिये. और अस्ति-भाति यदि ब्रह्मसे आ रहे हैं "समनुगतत्वात् समन्वयात्" यह अर्थ है वहां (महाप्रभुने वहां निषेध किया है कि समन्वयाध्यायसाध्य समन्वय यहां विवक्षित नहीं है. क्योंकि महाप्रभु आज्ञा करते हैं कि समन्वय तो जब करेंगे तब 'समन्वयात्' हेतु सिद्ध होगा. अभी तो वह हेतु असिद्ध है). तो यहां 'समन्वयात्'का अर्थ समवायिकारणात् ऐसा लो. और इस अर्थमें वे कहते हैं कि जगत्में ब्राह्मिक अस्ति-भाति सब समनुगत हैं. इसी तरह जीवका कर्तृत्व भी ब्रह्मके कर्तृत्वसे अनुगत हो रहा है. यदि आप इसको बाधित करेंगे तब अस्ति-भाति भी बाधित हो जायेंगे.

अम्बिकादत्त : हमारा अभिप्राय बस इतना ही है कि समवायिकारणताकी अवधारणा और उपादानकारणताकी अवधारणा में मूलभूत भेद है. शब्दप्रयोगमें विचलन हो सकता है लेकिन वल्लभसम्मत जो श्रुतिका समन्वय हो रहा है उसमें हमारे पास जब

एकदम सामानान्तर परम्पराएं हैं कि उपादानकी अवधारणापर द्वैतवादी सांख्य करता है और समवायिकारणताकी अवधारणापर न्याय समन्वय करता है.

गो. श्या. म : ''**तदनन्यत्वम् आरम्भणशब्दादिभ्यः**'' में महाप्रभु स्पष्ट कहते हैं कि ''**वेदान्ताः तिलापःकृता**'' मायावादिभिः. क्यों तिलापः कृताः? क्योंकि जगत्में ब्रह्मके अस्तित्वको वे अनुगत नहीं मानते हैं, आरोपित मानते हैं. जीवमें ब्रह्मके कर्तृत्वको अनुगत नहीं मानते हैं, मायारोपित मानते हैं. ब्रह्ममें भी आरोपित कर्तृत्व मानते हैं. तो यह जो दृष्टि विवर्तवादसे कथञ्चित् जो आक्षेप आ रहे थे ब्रह्मकारणतावादपर ... मैं समझता हुं कि महाप्रभुके पूरे दृष्टिकोणको दो वचनोमें महाप्रभुने स्पष्ट किया है. वे कहते हैं कि मैं जो कुछ भी कहता चाहता हुं उसमें मेरे विरोधी दो हैं: एक जीवव्यापकत्ववाद और दूसरा जगन्मिथ्यात्ववाद. ये दो न हों तो मेरी सारी बातें सिद्ध हो जाती हैं. क्योंकि जीवव्यापकत्वाद ब्रह्मजीवके अंशांशितादात्म्यसे विरुद्ध जाता है. जगन्मिथ्यात्ववाद ब्रह्मजड़के अविकृतपरिणाम्युपादानोपादेय-भावके विरुद्ध जाता है. तो जिस तरहसे जगन्मिथ्यात्व निवृत्त हो और जिस तरहसे जीवव्यापकत्व निवृत्त हो बस उसकेलिये उनका सारा उद्यम है. ''**अपरिमिता ध्रुवास्तनुभृतो यदि सर्वगतास्तर्हि न शास्यतेति नियमो ध्रुव नेतरेथा, अजनि च यन्मयं तदविमुच्य नियन्तृ भवेत् सममनुजानतां यदमतं मतदुष्टतया**''.

रघनाथ घोष : परिणामवाद यदि मानते हैं तब उपादानविषमसत्ता...

गो. श्या. म : ''**सतत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विकार इत्युदीरितो, अतत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विवर्त इत्युदीरितः**''. हमको वह मान्य है.

रघुनाथ घोष : उन्होंने जो परिभाषा दी है कि कार्योत्पत्ति उपादानसमसत्ताक होनी चाहिये और उपादान विषमसत्ताक होना चाहिये.

यदि उपादान विषमसत्ताक हो तो विवर्त होगा और समसत्ताक हो तो परिणाम होगा.

बी.आर्.शुक्ल : उपादानकी सत्ता पारमार्थिकी है और उपादेयकी सत्ता भी पारमार्थिक है. इसलिये समसत्ता ही है. इनके यहां अविकृतपरिणाम है.

रघुनाथ घोष : वल्लभमें व्यावहारिकी और प्रातिभासिकी सत्ता नहीं है?

गो. श्या. म : त्रिकालमें नहीं.

बी.आर्.शुक्ल : उसमें इतनी बात है कि उपादानकारणताका सिद्धान्त है वह नैयायिकोंके समवायिकारणताके सिद्धान्तसे बिलकुल भिन्न है. कार्यान्वितं कारणम् उपादानकारणम्. कार्यान्वित जो कारण होता है वह उपादानकारण है. यह वेदान्तिओंकी परिभाषा है. अर्थात् जिसमें नाशावस्थामें जिस कारणमें कार्यका लय हो जाता है वह उपादानकारण है. समवायिकारणमें कार्यका लय नहीं होता है. जैसे कि घटका नाश होनेपर घट कपालमें परिणत नहीं होता. घटका नाश डण्डा मार देनेपर बिलकुल मिट्टी हो जायगा. पटका नाश उसको जलानेपर वह राख हो जायगा. इसलिये वह कारणमें लीन नहीं होता. इसलिये समवायिकारणकी कल्पना बिलकुल भिन्न है और उपादानकारणकी भिन्न है. नैयायिकमें उपादानकारणताका विवाद ही नहीं है. परमाणुकारणतावाद कहते हैं लेकिन परमाणु घटका उपादान नहीं है. न घटका उपादान कपालद्वय ही है. परमाणु द्व्यणुकका उपादान है. घटका नहीं है.

गो. श्या. म : इसमें शुक्लजी एक बात कहना चाहूंगा. नैयायिक परिभाषाके हिसाबसे नहीं पर जो "**सर्वं खल्विदं ब्रह्म**"की महाप्रभुकी जो धारणा है उसके आधारपर समवायिकारणमें जैसे आश्रित हो कर कार्य उत्पन्न होता है, द्विनिष्ठता सम्बन्धकी अभिव्यक्तिपूर्वक, इस तरह कार्यकारणभावमें सम्बन्धद्विनिष्ठता

लानेको समवायी कहना हो तो वाल्लभ वेदान्तको कोई आपत्ति नहीं होगी.

बी.आर्.शुक्ल : लेकिन वह उपादानके रूपमें ही वल्लभवेदान्तको मान्य है. उपादानके रूपमें समवायी कारण मान्य नहीं है.

पा.ना.द्विवेदी : आचार्याः! घटध्वंसो यदा जातः तदा केन रूपेण तिष्ठति भवद्रीत्या ?

बी.आर्.शुक्ल : केन रूपेण तिष्ठति ? कपालद्वयरूपेण तिष्ठति, भस्मरूपेण केनचिदपि रूपेण तिष्ठति.

पा.ना.द्विवेदी : नैवम्. तथा नास्ति न्यायमते.

बी.आर्.शुक्ल : कथम् ?

पा.ना.द्विवेदी : तर्हि तु उपादानरूपेण स्थिति जातैव.

बी.आर्.शुक्ल : उपादानं नास्ति. परमाणुरूपेण उपादानं गृह्यते. परमाणुरूपेण नास्ति.

पा.ना.द्विवेदी : पटो नष्टः. खण्डपटः उत्पन्नः. तथैव घटो ध्वस्तः कपालिका उत्पन्ना इति तत्र विचारो अस्ति. नतु कपालरूपेण घटस्य ध्वंसो जातः.

बी.आर्.शुक्ल : किं पटस्य खण्डपटः समवायिकारणम् अस्ति ?

पा.ना.द्विवेदी : तर्हि पटस्य ध्वंसः इत्यस्य कोऽर्थः ?

गो. श्या. म : यदि पटद्वयसन्धानेन एकं पटम् उत्पाद्यते चेत् खण्डपटोऽपि समवायी स्यात्.

च. शे. शुक्ल : घटस्य नाशे सति कपालो विद्यते. कपाल तो रहेगा.

पा.ना.द्विवेदी : न्यायमते तर्हि ध्वंसः कपालरूपो जातः.

च. शे. शुक्ल : कपाल घट नहीं है घटध्वंस है.

कोलहलः

पा.ना.द्विवेदी : स्वोपादानएव घटस्य ध्वंसो भवति तर्हि तादात्म्यवादेन सह न्यायमतस्य को भेदः? मया उच्यते. पटो नष्टः, खण्डपटः उत्पन्नः. तथैव घटो ध्वस्तः ...

कोलाहलः

गो. श्या. म : पटद्वयसन्धानेन यदि एको महापटः उत्पाद्यते चेत् तदा पटद्वयस्य समवायिकारणता स्यान् न वा ?

बी.आर्.शुक्ल : तन्तूनामेव समवायिकारणत्वम्.

गो. श्या. म : तर्हि कपालद्वयसंयोगेन घटः उत्पद्यते इति कथम् उच्यते ?

बी.आर्.शुक्ल : तत्तु प्रत्यक्षसिद्धम्.

गो. श्या. म : पटद्वयसन्धानेन ...

रा.ताताचार्य : अन्यः पटः.

गो. श्या. म : पटद्वयं कारणम् अस्ति न वा ?

बी.आर्.शुक्ल : नास्ति.

च. शे. शुक्ल : समवायिकारणं तन्तुरेव. महापटस्यापि.

कोलाहलः

चन्द्रकान्त दवे : शुक्लजी आपके घट और पट के दोनो उदाहरणोंमें बड़ा अन्तर है. आपने कहा कि घटका ध्वंस हुवा तो कपालद्वयके रूपमें परिवर्तित होता है. लेकिन पटध्वंस हुवा वह भस्मीभूत हुवा तो उसकी मृद्रूपता आगई. वहां तन्तुरूपता क्यों नहीं आई ? यह आधुनिक तार्किक आपसे पूछेगा.

बी.आर्.शुक्ल : इसका कारण यही है कि दोनोंकी कारणता भिन्न है.

रा.ताताचार्य : इदानीं नैयायिकैः सावधानतया उक्तम् अस्ति. यदा खण्डपटाभ्यां महापटः उत्पद्यते तत्र द्वयोः खण्डपटयोः आपरमाण्वन्तं भङ्गो भवति. खण्डपटस्य अवयवपरम्परायां द्व्यणुकपर्यन्तं नाशो भवति. केवलं खण्डपटस्य परमाणवएव अवतिष्ठन्ते. एवम् अन्यस्य खण्डपटस्य परमाणवएव अवतिष्ठन्ते. तत्र पुनः तेषां परमाणूनां परस्परं संयोगेन द्व्यणुकादिक्रमेण महापटः उत्पद्यते. इत्येव एतेषां प्रक्रिया.

गो. श्या. म : प्रक्रियातु वर्तते किन्तु, तस्य औचित्यं कथं निरूपणीयम् ? वैषम्याद्. घटे अन्या स्थितिः निरूप्यते पटे अन्या स्थितिः निरूप्यते.

कोलाहलः

बी.आर्.शुक्ल : घटस्तु अन्त्यावयवी पटस्तु न अन्त्यावयवी इति भेदो वर्तते.

पा.ना.द्विवेदी : कुतो नास्ति पटो अन्त्यावयवी ?

बी.आर्.शुक्ल : नास्ति अन्त्यावयवी. पटात् पुनः पटान्तरं भवत्येव. यथा जलाद् जलं भवति तथा पटात् पटं भवत्येव.

------*------

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

गोस्वामी श्याम मनोहर

इस चर्चामें पुनश्च कई विवादास्पद मुद्दे उठ खड़े हुवे उनमें सर्वप्रथम तो यह कि क्या वाल्लभ दर्शनमें उपादानकारणका कोई स्थान है ही नहीं? श्रीअम्बिकादत्तजीके इस कथनसे कि ''भेदसहिष्णु अभेद ही अंश-अंशीके प्रारूपमें समवायसम्बन्धके रूपमें ही आविर्भूत होता है. इसे उपादानकारणताकी अवधारणामें क्यों घसीटा जाय?'' मैं सहमत नहीं हूं. वाल्लभ वेदान्तमें उपादानकारणकी कल्पना करना भी आवश्यक है, ब्रह्मको उसकी स्वरूपकोटिमें समवायिकारणतया ही निरूपित किया गया होनेके बावजूद; अर्थात् उपादानतया नहीं निरूपित किया गया होनेके बावजूद. क्योंकि अभी तक हुयी चर्चामें तथा श्रीअम्बिकादत्तजीके आलेखपत्रके बाद लिखे स्वयं अपने प्रथम संगोष्ठ्युत्तरलेखनमें भी मैं यह स्पष्ट कर ही चुका हूं कि मूलस्वरूपमें तो, बह्मको उपादान नहीं परन्तु, समवायिकारण तथा कर्ता/निमित्तकारण ही केवल माना गया है.

इसे, परन्तु, न्यायवैशेषिकाभिमत 'समवाय'पदकी व्याख्या ''**अवयवावयविनोः जातिव्यक्त्योः गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोः नित्यद्रव्यविशेषयोः च यः सम्बन्धः स समवायः**'' (न्या.सि.मु.११) की तुलनामें देखना हो तो यह कहा जा

सकता है कि जातिपदार्थ तो वाल्लभ वेदान्तमें अमान्य ही है, क्योंकि सब कुछ सद्वस्तुके अविकृतपरिणामतया स्वीकारा गया है और कारणगतसत्त्व कार्यमें स्वतः अनुवृत्त हो जाता होनेसे. अतः धर्मभूत कार्याकृतिओंमें सद्रूपधर्मीके अनुगत होनेके रूपमें ही नकि 'सत्ता'ख्यसामान्यवान् होनेके रूपमें वस्तुमें सत्तावगम होता है. तथाकथित 'नित्यद्रव्यविशेष'युगल भी वाल्लभ वेदान्तमें स्वीकारा नही गया है. सो अवशिष्ट रहे अवयवावयवी गुणगुणी और क्रियाक्रियावान्.

इनमें गुण-क्रिया और तद्वान के बीच परस्पर समवायापरपर्याय तादात्म्य सम्बन्ध वाल्लभ वेदान्तमें सर्वथा मान्य होगा ही. असमवायी कारणके, परन्तु, अमान्य होनेसे कारणगुण कार्यगुणके उत्पादक नहीं बनते प्रत्युत कारणगुण स्वयं ही कार्यमें संक्रान्त या अनुगत हो कर कार्यगुणतया प्रकट हो जाते हैं. यह तो अवान्तरकार्यकारणोंकी कथा है परन्तु मूलकार्योंके अन्तर्गत तो "**महतस्तु विकुर्वाणाद् रजःसत्त्वोपबृंहितात् तमःप्रधानात्तु अभवद् द्रव्यज्ञानक्रियात्मकः सो 'अहंकार' इति प्रोक्तो विकुर्वन् समभूत् त्रिधा वैकारिकः तैजसश्च तामसश्चेति यद्भिदा द्रव्यशक्तिः क्रियाशक्तिः ज्ञानशक्तिः इति**(भाग.) **तामसो अहंकारो द्रव्यजननसामर्थ्ययुक्तः... एवं राजसो अहंकारः क्रियाशक्तिः सात्त्विकस्तु ज्ञानशक्तिः**(सुबो.)" (भाग.सुबो.२।५।२३-२४) यों तामसाहंकारोपादानक रूपरसादि तन्मात्रा तद्द्वारोपादानकतया पञ्चमहाभूतरूप द्रव्योंका उद्भव स्वीकारा गया है. अतः गुणीमें गुणोत्पत्तिकी न्यायवैशिषिक प्रक्रियाके विपरीत गुणद्रव्योपादानक गुणिद्रव्योंका आविर्भाव माना जाता है. अतएव प्रस्थानरत्नाकरकार तन्मात्राओंके बारेमें कहते हैं "**साच भूतसूक्ष्मावस्था...'अहंकारोपादेयत्वे सति तत्त्वान्तरोपादानत्वं' वा तल्लक्षणम्**" (प्रस्था.रत्ना.पृ.२२८) अतः गुणिद्रव्योंके उत्पन्न होनेके बाद समवायेन गुणोंकी उत्पत्ति वाल्लभ वेदान्तमें अप्रासंगिक सिद्ध होती है. यही बात मूलमें ब्रह्मसमवेत आविर्भाविका-तिरोभाविका क्रियाशक्तियोंके राजसाहंकारोपादानक अवान्तरक्रियावानोंके बारेमें भी कही जा सकती है. वे शक्तियां मूलकारणक कार्योंमें उनके अवान्तरकारणीकरण द्वारा अनुवृत्त होती हैं, कारणगुणन्यायेन ही. अब अवशिष्ट रहती है अवयवों और अवयवी के बीच रहे सम्बन्धके स्वरूपकी समस्या.

इस सन्दर्भमें ज्ञातव्य है कि न्याय-वैशेषिक मतमें प्रागभावप्रतियोगी बननेवाले अवयवी या कार्य का नूतनारम्भ स्वीकारा गया है. इस विषयमें, परन्तु, वाल्लभ वेदान्त यह कहना चाहेगा कि सभी तरहके जनन प्रागभावप्रतियोगीके रूपमें अवयवारब्ध ही होते हों यह आवश्यक नहीं होता.

महाप्रभुने इस विषयमें अपने विचार *पत्रावलम्बन* ग्रन्थमें स्पष्ट किये हैं. वहां यह कहा गया है कि कार्यकारणमें परस्पर भेद माननेपर कारणभार तथा कार्यभार यों भारद्वैगुण्यकी आपत्ति आयेगी. क्योंकि न तो जितने भारकी मृत्तिका होती उससे दुगुना भार घटका होता है और न जितना सुवर्ण उपादानतया अधिगृहीत होता है उससे अधिक भार सौवर्णाभूषणमें ही अनुभूत होता है. यदि समवायिकारणका नाश मान कर समानभारकी व्याख्या की जाये तो कारणनाशात् कार्यनाशापत्ति होगी. यद्यपि न्याय-वैशेषिक समवायिकारणको अपने कार्यमें अनुवृत्त या अनुगत तो मानते नहीं हैं सो यातो कार्यभार द्विगुण होना चाहिये याफिर स्वतन्त्रभाररहित कार्य स्वीकारना चाहिये जो प्रत्यक्षविरुद्ध कथा है. यह पुनः भारविहीन आकृत्येकरूपतामें कार्यको पर्यवसित करेगा. वैसे तादात्म्यवादी होनेके कारण वाल्लभ वेदान्त तो यह मानता ही है. इस सन्दर्भमें विचारणीय बनता है कि क्या ऐसी स्थितिमें वाल्लभ वेदान्तके अनुसार आरम्भवादानुसारिणी प्रक्रियाके वश कोई भी कार्य उत्पन्न हो नहीं सकता? समाधानरूपेण महाप्रभुका यह विधान मननीय है कि **''संहतैः उपचितैः अवयवैः गुप्तो अवयवी प्रकटीक्रियते''** (भाग.सुबो.२।१।२४). एतावता सिद्ध होता है कि यहां अवयवोंमें भी अवयवीकी आविर्भाविका शक्ति रहती स्वीकारी ही गयी है, अतः प्रागभाव या असत्कार्यवाद के अंगीकार किये बिना भी अवयवोंके परस्पर संहननवश अवयवीके आविर्भावको वाल्लभ मत इन्कारता नहीं है. यों अवयवीके नूतनारम्भको सत्कार्यवादकी चौखटमें जड़ देनेके बाद वाल्लभ वेदान्त आरम्भवादका भी अत्यन्त विरोधी तो रह नहीं जाता. जैसाकि प्रागभाव या उत्पत्तिपूर्व कार्यासत्त्व की धारणाका वह विरोधी है. संक्षेपमें तिरोभावकी कल्पनाद्वारा आरम्भवादको भी उपपन्न माना जा सकता है.

यह विषय यद्यपि प्रस्थानरत्नाकरकारद्वारा अचर्चित ही रह गया है फिरभी वहां ''**उपादानञ्च द्विविधं :** (क)**परिणाम्युपादानं** (का)**विवर्तोपादानं च... सो द्विविधो** (क/१)**अविकृतो** (क/२)**विकृतः च. तत्र आद्यो यथा सुवर्णस्य कटककुण्डलादिः. द्वितीयो यथा मृदो घटशरावोदञ्चनादिः, यथाच मनसो(बुद्धेः!) वृत्तिरूपं ज्ञानम्.** (का)**उपादानविषमसत्ताको अन्यथाभावो विवर्तः**'' (प्रस्था.रत्ना.पृ.-४४). इस निरूपणमें लौकिक उदाहरणोंमें जैसे तीनों ही तरहकी कारणता : (१)अविकृतपरिणाम्युपादानता (२)विकृतपरिणाम्युपादानता तथा (३)विवर्तोपादानता यहां मान्य रखी गयी है.

इसी तरह परम्परया ब्रह्मगत कारणताके वैविध्यपर्यन्त भी इनका तात्पर्यानुकर्ष करना ही पड़ेगा. अर्थात् साक्षात् स्वरूपकोटितया नहीं तो कारणकोटितया, कारणकोटितया नहीं कार्यकोटिगत अवान्तरकारणतया ही सही ये सारी कि सारी उत्पत्तिप्रक्रिया मान्य करनी चाहिये. इतना मान लेनेपर (४)आरम्भवादी प्रक्रियाको, प्रागभावीया प्रक्रियास्थानीय प्राकृतिरोभावीया प्रक्रियाके अवलम्बनद्वारा मान्य करनेमें आपत्तिजनक कुछ रह नहीं जाता है. यों कार्योत्पत्तिके ये तीनों ही नहीं अपितु चतुर्थ आरम्भवादी उत्पत्तिप्रकारको भी तत्तद् उदाहरणोंमें मान्य तो रखना ही पड़ता है. इसका प्रत्याख्यान मुझे शक्य नहीं लगता है.

अतः उपादानकारणता वाल्लभ वेदान्तमें सर्वथा अमान्य है यह कहा नहीं जा सकता है.

(१)अतएव यह सोचना आवश्यक है कि कार्याविर्भावके लौकिक उदाहरणोंमें कहीं कनककुण्डलके रूपमें कार्याविर्भाव अविकृतपरिणामप्रक्रियाके अनुसार होता है. क्योंकि आभूषणाकृति धारण करनेके बावजूद न तो सुवर्णका सुवर्णत्व लुप्त होता है और न पुनःकारणभावापत्ति ही अशक्य होती है. अतः इनके बीच दुतरफा तादात्म्य प्रत्यक्षगोचर होता है. इस अविकृतपरिणाममूलक तादात्म्यके उदाहरणके अनुसार आविर्भूत ब्रह्मकार्योंमें ब्रह्मत्वके अनुवृत्तिकी बात भगवान्ने ''**यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति तस्याहं न प्रणश्यामि**

स च मे न प्रणश्यति. सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते'' (भग.गीता.६।३०-३१) उपदेशमें की है. स्पष्ट है कि यहां कार्यान्वित होनेसे ही कारणको कार्यवर्ति माना गया है. इसी तरह कारणसमवेतोत्पत्तिक होनेसे कार्यको भी कारणवर्ति कहा गया है.

अतः कारणस्वरूपाच्युति अर्थात् अविकृतपरिणतिके भी पुनः दो प्रकार शक्य हो जाते हैं : १.कनककुण्डलोपम उपादानोपादेयता और २.वीणावेणुवाद्यसंगीतोपम आधाराधेयता. इनमें प्रथममें अन्योन्यवर्तिता रह पाती है परन्तु द्वितीयमें अन्योन्यवर्तिताके बजाय केवल कार्योंकी ही कारणवर्तिता परिलक्षित होती है.

(२)ऐसा परन्तु विकृतपरिणामप्रक्रियाके अनुसार प्रकट होनेवाले कार्योंके उदाहरणोंमें शक्य नहीं. अतः ऐसे स्थलमें कार्याविर्भाव, उदाहरणार्थ, [२]दुग्धकी दधिभावापत्तिमें न केवल दुग्धभाव निवृत्त होता है अपितु पुनःदुग्धभावापत्ति भी सुशक नहीं होती. अतः यहां इकतरफा तादात्म्य प्रत्यक्षगोचर है.

अब ब्रह्म और जगत्के बीच साक्षात् इस तरहका कार्यकारणभाव माना नहीं गया, उसका मतलब यह नहीं कि लोकमें भी ऐसे विकृतपरिणामोंकी प्रक्रियाकी भी व्याख्या वाल्लभ वेदान्त अविकृतपरिणामतया ही प्रदान करनेको प्रतिश्रुत हुवा है. वाल्लभ वेदान्त अविकृतपरिणामकी प्रक्रियाको कार्याविर्भावके सभी उदाहरणोंपर हठात् थोप देना नहीं चाहेगा. अतः ऐसे लौकिक उदाहरणोंमें जब कार्यकारणभावके अन्तर्गत विकृतपरिणामवाद भी मान्य तो रखना ही पड़ता है, तब अन्तमें ब्राह्मिकी कारणता भी किसी ऐसे सन्दर्भमें विकृतपरिणामकी प्रक्रियाके अनुसार घटित हो ही सकती है. अतएव भगवान्ने अपनी कारणकोटिगत ऐसी अलौकिक कारणताके निरूपणार्थ ही **''ये चैव सात्त्विकाः भावाः राजसाः तामसाः च ये मत्तएवेति तान् विद्धि नतु अहं तेषु ते मयि''—''मया ततमिदं सर्वं जगद् अव्यक्तमूर्तिना मत्स्थानि सर्वभूतानि नच अहं तेषु अवस्थितः''** (भग.गीता.९।४) (भग.गीता.७।१२) इन वचनोंमें स्पष्टरूपेण प्रकृतिद्वारक अपनी उपादानकारणता ही निरूपित करनेके लिये भगवान् प्राकृत सात्त्विकादि भावोंकी

निजमें अवस्थिति स्वीकारते हैं परन्तु निजकी उनमें अवस्थिति नहीं स्वीकारते.

एतावता मूलरूपमें पुनः विकारिताके प्रसक्तिकी आशंकाके निरसनार्थ पुनः **''भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनो यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानि इति उपधारय''** (भग.गीता.९।५-६) भी भगवान् कहते ही हैं. क्योंकि यहां एकांशेन सृष्टिके दृष्टिकोणसे कहना हो तो आकाशके उदाहरणद्वारा भगवान्ने अपनी अविकारि-अधिकरणतापर, अथवा विज्ञानभिक्षुद्वारा प्रस्तावित परिभाषाके अनुसार कहना हो तो आधारकारणतापर, भार दिया है. यथा वीणावेणुवाद्यावच्छिन्न आकाशमें षड्जादिस्वरोपेत संगीत प्रकट होता है परन्तु उसमें वीणावेण्वादि वाद्य न तो अपने स्वरूपसे च्युत होते हैं और न प्रकट हुवे षड्जादि स्वरोपेत संगीतकी पुनः वाद्यभावापत्ति ही शक्य है.

कार्याविर्भावार्थ उपादानके समग्रतया विकृत होनेपर, अर्थात् दुग्धदधि अथवा तक्रद्वारक नवनीततया विकृत होनेवाले दुग्धके जैसे उदाहरणोंमें आविर्भूत कार्य न तो उपादानवर्ति और न आविर्भावक कारण उपादेयवर्ति अनुभूत होता है. अतएव भगवान् अपनी परम्परया विकृतोपादानता **''मत्स्थानि सर्वभूतानि नचाहं तेषु अवस्थितः नच मत्स्थानि भूतानि''** (भग.गीता.९।४-५) ऐसे परस्पर विरोधाभासी विधानद्वारा प्रकट करते हैं. अन्यथा समग्रतया नहीं परन्तु एकांशेन परम्परया विकृतोपादानताके दृष्टिकोणसे देखना हो **''सर्वभूतानि... प्रकृतिं यान्ति मामिकां कल्पक्षये पुनः तानि कल्पादो विसृजामि अहम्''** (वहीं.७) इस और ऐसे अन्य वचनोंमें उसका भी निरूपण करते ही हैं. अन्यथा मूलावस्थामें प्रत्यापत्तिकी कोई व्याख्या ही शक्य नहीं रह जायेगी. क्योंकि अपनी अभिन्ननिमित्तसमवायिता तो भगवान् **''अहं सर्वस्य प्रभवः मत्तः सर्वं प्रवर्तते''—''बहिरन्तश्च भूतानाम्... भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च''** (भग.गीता.१०।८,१३।१५-१६) इन वचनोंमें स्वीकारते ही हैं. इसे न्यायवैशेषिकाभिमत समवायितासे भिन्नजातीय समवायिता ही समझनी चाहिये. अस्तु!

पूर्वोक्त लौकिक दोनों उदाहरणोंमें तत्तत् कनककणों अथवा तत्तद् दुग्धबिन्दुओं को आविर्भावकक्रियाका कर्म नहीं बनाया जाता है किन्तु समग्रतया पिण्डीभूत कनककणसमुदायकी आभूषणतया अथवा समग्रतया एकराशिभूत दुग्धबिन्दुसमुदायकी ही दधितया परिणति दृष्टिगोचर होती है. अतः कारणता अंशरूप कणों या बिन्दुओं में वृत्तिमती नहीं होती किन्तु एकीकृत कणों या बिन्दुओं के समुदायमें अवभात होती है. अतएव ऐसे समुदाय धर्मितया प्रतीत होते हैं और आभूषणता या दधिभावापन्नता आकृत्यन्तर अथवा रूपान्तर रूपी धर्मपरिणाम होता है.

(३)किञ्चिद् व्युत्क्रम अर्थात् क्रमोपात्त विवर्तोपादानके बजाय यहां आरम्भवादको पहले ले लेना उचित होगा. क्योंकि इन तीनों प्रक्रियामें कार्याविर्भाव वास्तविक होता है तथा विवर्तवादके अनुसार कार्याविर्भाव अवास्तविक. सो इसके विपरीत आरम्भवादानुसारिणी उत्पत्तिप्रक्रियामें समग्रतया एकपिण्डीभूत तन्तुसमुदायकर्मिका आविर्भाविका क्रिया नहीं होती प्रत्युत तत्तत् तन्तुओंके आतान-वितानात्मक विन्यासद्वारा ही पटनिर्मिति दृष्टचर होती है. अतः कारणता तन्तुसमुदायनिष्ठा होनेके बजाय अनेक तन्तुओंमें वृत्तिमती होती है. सो पटरूप अवयवी अवयवोंमें ही समवायेन प्रकट होता है. अतएव स्वाभाविकतया वह पट अपने अवयवोंमें तादात्म्यभावापन्न भी लगता है.

यह, परन्तु, तन्तुपटको अवयवावयविबुद्धिसे निहारनेपर ही शक्य है. अन्यथा अंशांशिबुद्धिसे निहारनेपर अंशरूप अवयव तन्तुओंमें समवेत प्रतीत होंगे तथा पट उनका समवायी अंशी ही प्रतीत होता है. अब नैयायिकोंको चाहे वैसी प्रतीति न भी होती हो परन्तु ''देवदत्त पटमेंसे तन्तुओंको खींच कर बाहर निकालता है'' ऐसे वाक्यप्रयोगद्वारा सिद्ध होनेवाली पटाधिकरणताकी प्रतीतिके अनुरोधवश भी तन्तुओंको पटाश्रित मानना ही पड़ेगा. अतएव महाप्रभु कहते हैं **''तन्त्वाधारतया उत्पन्ने पटे यदि तन्तवो न प्रविशेयुः तदा पटे तन्तुप्रतीतिः न स्यात्''** (सुबो.२।९।३४). इसे और भी अधिक स्पष्ट करते हुवे महाप्रभु कहते हैं **''यथा ऊर्णनाभिः सृष्ट्यर्थम् एकाम् ऊर्णाम् उद्वमते**

तथा भगवानपि त्रिविधसृष्ट्यर्थं त्रीन् गुणान् उद्वमते, गुणरूपत्वात् च 'गुण'शब्दव्यवहारः. सद्रूपेण निर्गतं 'सत्त्वम्' इति उच्यते. केवलचिद्रूपेण निर्गतं क्रियाशक्तिप्रधानत्वाद्... 'रजः' इति उच्यते. आनन्दांशात् च तमः. ते भगवद्रूपाएव भगवता सृष्टाः, नच भगवति ते पूर्वं स्थिताः. तथा सति भगवदात्मकाः ते न भवेयुः. यथा कार्पासे नहि सूत्रं, तदेव हि पश्चात् स्वावयवैः पौर्वापर्यम् आपद्यमानं सूत्रताम् आपद्यते. अतएव भगवान् निर्गुणः'' (सुबो.२।५।१८) ऐसा प्रतिपादन करके नैयायिकवैशेषिकाभिप्रेत प्रक्रियाके अवलम्बन किया बिना भी अर्थात् कारणसमवेत कार्यको कारणात्मक मानते हुवे आरम्भवादानुसारिणी उत्पत्तिप्रक्रिया भी दिखलायी ही है. यहां हम देख सकते हैं कि महाप्रभु सत्कारणवाद-सत्कार्यवादकी चौखटमें जड़ी आरम्भवादिप्रक्रियाका अनुसरण ब्रह्मपर्यन्त कर रहे हैं. अतः आरम्भवादानुसारिणी उत्पत्तिप्रक्रियामें भी कार्य कारणवर्ति होता है परन्तु कारण कार्यवर्ति नहीं. फिरभी कार्यकी कारणात्मकताका निरसन नहीं किया गया है. अतएव प्रकृतिसाम्यावस्थारूपा सत्त्वादि-गुणत्रयी सच्चिदानन्दरूप भगवान्में समवेततया उत्पन्न होती है. फिरभी, सत्त्वमें चिदानन्दांशतिरोभाव, रजस्में आनन्दांशतिरोभाव तथा तमस्में सच्चिदंशतिरोभाव के कारण, अपने इन *विशिष्टरूपोंमे* यह गुणत्रयी उत्पत्तिसे पूर्व भगवान्में नहीं थी. अतिरोहितसच्चिदानन्दात्मक रूपमें तो अन्यथा सभी कुछ भगवान्में अपने प्राकट्यसे पूर्व भी रहता ही है ''**पुरुषएव इदं सर्वं यद् भूतं यत् च भव्यम्**'' (ऋक्संहि.१०।९०।१). अन्यथा असत्कार्यवाद गलेपतित होगा. और यही कारण है कि भगवान्ने ''**ये चैव सात्त्विका...**'' वचनमें इन गुणोंमें अपनी अनवस्थिति स्वीकारी है.

यद्यपि इस विषयका श्रीपुरुषोत्तमजीने पर्याप्त विवरण नहीं किया है फिरभी पूर्वोक्त इसी ऊर्णनाभिसदृश कार्यकारणभावके निरूपणके उपक्रममें वे सुस्पष्ट शब्दोंमें यह स्वीकारते हैं—

> ''ननु अत्र... मूर्तस्य ब्रह्मत्वसाधिका का वा उपपत्तिः? इत्यतः आहुः 'पुरुषः' इति,... पुरुषः क्रमेण सत्त्वादीन् गृह्णन् उत्पत्त्यादिकृद् इति उक्त्या निमित्तमात्रत्वशंकाव्युदासाय जन्मभिः

निमित्तमात्रत्वपरिचायकैः न तावन्मात्रत्वेन किन्तु अभिन्ननिमित्तोपादानत्वेन क्रियाश्रयत्वरूपमपि कर्तृत्वम् इति एवं निगद्यते... ब्रह्मणि ऊर्णनाभिदृष्टान्तः उक्तः...तेन... अभिन्ननिमित्तोपादानत्वं भगवतो निरूपितम्."

(सुबो.प्रका.२।५।१).

अतः श्रीअम्बिकादत्तजीका यह कहना कि "उपादानकारणकी अवधारणासे कार्यकारणकी सभी स्थितिओंकी व्याख्यामें कदाचित् विवाद उत्पन्न हो सकता है. लेकिन समवायी कारणकी अवधारणासे व्यवहारमें जहां सीधे-सीधे उपादानकी स्थिति नहीं बनती है वहां भी कार्यकारणसम्बन्धका अनुमान कर लेते हैं. तो समवायी कारणकी अवधारणा व्यापक है. और दूसरी बात कि समवायी कारणकी अवधारणामें कारणमें कार्यकी उत्पत्ति दिखाते हैं और उपादानकारणमें कारणसे कार्यकी परिणति बतलाते हैं" मैं इस विषयमें अधिक तो कुछ नहीं परन्तु महाप्रभुका एक उद्गार इस सन्दर्भमें अवश्य उद्धृत करना चाहूंगा — **"एकः कथम् अनेकधा सृष्टिं करोति इति आशंक्य आह 'अचिन्त्यानन्तशक्तेः तद् यद् एतद् उपपद्यते अतएव श्रुतौ भेदाः सृष्टेः उक्ताः हि अनेकधा'** " (त.दी.नि.१।४०).

महाप्रभुका चिन्तन मौलिक न हो कर श्रुतिप्रमाणमूलक केवल है. श्रुत्यादि शास्त्रोंमें ब्रह्मकी विरुद्धधर्माश्रयता निरूपित है वह तर्कागोचर होनेपर भी श्रुत्यादिशास्त्राभिप्रेतत्वेन महाप्रभुको अंगीकार्य बन जाती है. अतएव उपादान कार्यान्वित होता है परन्तु समवायिकारण कार्यान्वित नहीं होता, यह व्यवस्था न्यायवैशिषिकप्रस्थान तथा वेदान्तप्रस्थान के बीच सीमाविभाजकरेखाके रूपमें सोची जा सकती है परन्तु वाल्लभ वेदान्त अपने प्राणभूत सिद्धान्त विरुद्धधर्माश्रयतावादके अनुरोधवश ब्रह्मको कार्यरूप जगत्में अन्वित भी मानता है और अनन्वित भी!

द्रष्टव्य :

" 'एतावदेव जिज्ञास्यं तत्त्वजिज्ञासुनात्मनो अन्वयव्यतिरेकाभ्यां यत् स्यात् सर्वत्र सर्वदा' तत्र सर्वं भगवान् कथम्? इति

आकांक्षायाम् अन्वयव्यतिरेकाभ्याम् इति. सर्वत्र भगवतो अन्वयो अस्ति — 'घटः सन्' 'पटः सन्' 'भासते' 'प्रियम्' इति सर्वत्रैव एकस्य अन्वयः. अन्यथा एकशब्दानुवृत्तिः प्रतीत्यनुवृत्तिः न स्यात्. विशेषेण अतिरिच्यते इति व्यतिरेकः. घटादिभ्यः किम् अतिरिच्यते? घटस्तु घटाद् न अतिरिच्यते तथा पटः पटात् किन्तु सद् घटादपि अपि अतिरिच्यते पटादपि. एवं सर्वत्र यत् सर्वं सत् सर्वस्माद् अतिरिच्यते तद् ब्रह्मैव... विषये घटे सत् कारणं, सत् कार्यं, सद् आधारः, सद् आधेयं, सत्त्वेऽपि अतिरिक्तता. नहि मृदेव घटः तदा मृदवस्थायामपि घटप्रतीतिः स्यात् 'घट'शब्दप्रयोगः च. एवं कार्ये सर्वदा पञ्चधा भगवान् अन्वेति पञ्चधा च व्यतिरिच्यते. घटोहि पटादिभ्यो व्यतिरिच्यते, कारणादपि व्यतिरिच्यते, घटान्तरादपि व्यतिरिच्यते, आविर्भावतिरोभावात् च व्यतिरिच्यते, घटस्य हि आविर्भावः तिरोभावः च. अतः एकस्मिन् घटे आविर्भावतिरोभावाभ्यां दशधा भगवान् अस्ति. एवञ्च सर्वत्र दशलीलायुक्तो भगवान्. अनेन स्वरूपं भगवान्. देशप्रतीतिस्तु मायिकी. कालप्रतीतिस्तु लीलया. एवं देशकालवस्त्वपरिच्छिन्नं देशकालवस्तुस्वरूपं च अहमेवेति एतावदेव जिज्ञास्यम्''.

(भाग.सुबो.२।९।३५).

(४)ब्रह्मकी इस विरुद्धधर्माश्रयताकी प्राग्धारणाके वश जिन महाप्रभुने मायावादके लिये ''**केचिद् अत्र अतिविमलप्रज्ञाः श्रौतार्थबाधनं कृत्वा जगत्कारणतां दूषयन्ति परे हरौ**'' (त.दी.नि.१।७८) ऐसा उपहास किया है, उसी मायावादाभिमत विवर्तवादानुसारिणी प्रक्रियाका अनुसरण कर महाप्रभु ब्रह्ममेंसे अनेक प्रकारकी सृष्टिके अन्तर्गत एक प्रकार मायिक सृष्टिके भी प्रकट होनेका स्वीकार लेते हैं ''**तस्य लीलाम् आह 'रूप...' इति रूप-नाम-विभेदेन [१]यः क्रीडति, [२]रूपनामविभेदेन यो जगद् भूत्वा क्रीडति, [३]रूपनामविभेदेन यतो जगद्, इत्यनेन क्रीडायां स्वातन्त्र्यम् उक्तम्**'' (त.दी.नि.१।१) इसी तृतीय कल्पकी व्याख्या करते हुवे महाप्रभु कहते हैं ''**स्वप्नादिसृष्टिसंग्रहार्थम् आह 'महेन्द्रजालवत्**

सर्वं कदाचिद् मायया असृजत् तदा ज्ञानादयः सर्वे वार्तामात्रं न वस्तुतः'... मायया केवलया नतु स्वयं तत्र प्रविष्टः. एकः अनेकधा सृष्टिं कथं करोति? इति आशंक्य आह 'अचिन्त्यानन्तशक्तेः तद् यद् एतद् उपपद्यते अतएव श्रुतौ भेदाः सृष्टेः उक्ताः हि अनेकधा' अचिन्त्याः अनन्ताः शक्तयो यस्येति यदेतत् सर्वम् उक्तं तद् उपपद्यते... श्रुतौ नानाप्रकरणेषु सृष्टिभेदाः सहस्रशो निरूपिताः'' (त.दी.नि.१।३८-४०).

एतावता यह सिद्ध होता है कि सत्कारणनिष्ठ आविर्भावकशक्तिके द्वारा जहां कार्याविर्भाव प्रमावभात होता है, वहां पूर्वोक्त प्रकारत्रयीके अन्तर्गत किसी भी एक प्रक्रियाद्वारा कार्याविर्भाव सिद्धान्ततः शक्य होता ही है. जहां, परन्तु, कार्याविर्भाव भ्रमभात होता है वहां सद्रूपाधिष्ठानाश्रित आविर्भाकशक्तिके द्वारा कार्याविर्भाव माना नहीं जा सकता. क्योंकि उस शक्तिके द्वारा कार्याविर्भाव स्वीकारनेपर नियततया शुक्तिपर रजतावभासकी प्रसक्ति होगी. अन्यदेशकालावस्थित पुरोवर्तिदेश तथा प्रस्तुतकाल में आरोप्य जो सद्रूप तन्निष्ठ आविर्भाविका शक्तिके द्वारा स्वीकारनेपर भी, उदाहरणतया, रजतकारणनिष्ठ आविर्भाविका शक्तिके वश भी शुक्तिमें रजतोत्पत्ति स्वीकारनेपर, वह भी नियततया होनी चाहिये थी परन्तु ऐसी होती नहीं. इन्द्रिय-बुद्धि इत्यादि बाह्याभ्यन्तर ज्ञानकरणोंमें निष्ठ आविर्भाविका शक्तिके द्वारा भ्रमभात कार्याविर्भाव स्वीकारनेपर तो प्रमाज्ञानके उच्छेदकी ही आपत्ति उठ खड़ी होती है. इसी तरह विवर्तोपादानविषयक अज्ञानमें भ्रमभात कार्याविर्भाविका शक्ति स्वीकारनेपर प्राभाकरीय अख्यातिवाद गलेपतित होगा. सो तो ठीक परन्तु प्रत्येक अज्ञानविषयीभूत विषयके बारेमें नियततया भ्रमभात कार्याविर्भाव नियततया और प्रसक्त होगा. इसके बाद आता है सोपाधिक अन्यथाभानमें रही कार्याविभार्विका शक्तिका विचार. तदुदाहरणतया, ''पीतःशंखः'' या ''प्रवहमाणनौकास्थ पुरुषको नदीतटगत वृक्षोंके गतिशील होनेके'', भानोंमें विवर्तोपादानक कार्याविर्भावकी शक्ति स्वीकारनेपर यह खोजना होगा कि क्यों ऐसे अन्यथाभानवश कभी अनियततया निश्चयविपर्यास होता है तो कभी नहीं भी होता. प्रत्येक अन्यथाभान मतिविपर्यासका हेतु नहीं बनता होता. बनता होता तो वह नियततया ही होना चाहिये था.

हम जानते हैं कि प्रत्येक दृष्टिभ्रम मतिभ्रममें पर्यवसित नहीं होता. अन्यथाज्ञानमें भी, अतएव, ऐसी भ्रमभात कार्याविर्भावकशक्ति स्वीकारी नहीं जा सकती. अतएव अगतिकतया बुद्धिमें आकस्मिक तमोगुणके उद्रेक अथवा तज्जनिका व्यामोहकमाया के वश अनियततया भ्रमभात कार्याविर्भावकी अनियतोत्पत्ति स्वीकारनी पड़ेगी. वह सदुपादानक न हो कर पुरोवर्ति सदुपादानादि कारणकलापोंसे भिन्न मायाकृत ही होती है. यहां लक्ष्यमें रखना चाहिये कि वाल्लभ वेदान्तमें स्वयं माया भी सद्रूपा तथा भगवच्छक्तिरूपा होनेसे ऐसे कार्याविर्भावको 'मायोपादानक' भी कहा नहीं जा सकता है. अतः मायाको निमित्तकारणतया यहां स्वीकारा गया है और मायिक आभासको निरुपादानक ही, परन्तु निरधिष्ठानक नहीं. अतएव भ्रमाधिष्ठानको गौणप्रयोगवश 'विवर्तोपादान' कहा गया है. अतएव पूर्वोद्धृत वचनमें महाप्रभुने "**निर्लेपत्वाय आह एतादृशं जगद् 'यतः' इति. एवं ज्ञानेन मुच्यन्ते**" (त.दी.नि.प्र.१।१) कहा है. यहां 'निर्लेप'पदका अभिप्राय मायावभासित कार्यके गुणधर्मोसे ब्रह्मका अवलिप्त न होना है. अतएव उसे जान लेनेपर व्यामोहकमायाद्वारा पैदा होते भ्रामक अनुभवोंसे मुक्ति मिल जाती है.

जिन-जिन मतवादोंके द्वारा ब्रह्मेतरतया प्रकृति परमाणु माया काल अदृष्ट अभाव या शून्यता आदि जगत्कारणतया निरूपित हुवे हैं उन्हें अन्यख्यातिरूप ही समझना चाहिये. यह वाल्लभ वेदान्तकी "**अयं प्रपञ्चो न प्राकृतो नापि परमाणुजन्यो नापि विवर्तात्मा नाप्यदृष्टादिद्वारा जातः नाप्यसतः सत्तारूपः किन्तु परमकाष्ठापन्नवस्तुकृतिसाध्यः तादृशोऽपि भगवद्रूपो अन्यथा असतः सत्ता स्यात्.**" (त.दी.नि.१।२३)दृढ़ अवधारणा है. अतएव यहां एकमेवाद्वितीय अपरिच्छिन्न सत्को विवर्तोपादान मान कर उसपर आरोपित ब्रह्मेतरका परोक्ष आभास ही वाल्लभ वेदान्त मानना चाहेगा. ब्रह्मेतरतया किसी भी वस्तुका परोक्ष या अपरोक्ष भास श्रुत्यादिशास्त्रैक गम्य परोक्ष अधिष्ठानपर व्यामोहकमायावभासित बौद्धिक प्रत्यय ही होता है. इसी तरह शास्त्रप्रामाण्यवश ब्रह्मका अभ्युपगम करनेवालोंको भी ब्रह्मसाक्षात्कार जब तक हो नहीं जाता तब तक जगत्में प्रतीत होते दुःख अभाव या ऐसे ब्रह्मस्वरूपाधिगतिमें प्रतिबन्धरूप प्रत्ययोंको

भी अन्यख्यातिके अन्तर्गत ही स्थान देना पड़ेगा. सो उसमें भी ब्रह्मको विवर्तोपादानरूप भ्रमाधिष्ठान माने बिना कोई गत्यन्तर दिखलायी नहीं देता.

अतः यह सिद्ध होता है कि वाल्लभ वेदान्तमें ब्राह्मिक सन्दर्भमें जैसे अविकृतपरिणामवाली कार्यकारणभाव प्रक्रिया, अर्थात् कारणसमवेत कार्यसत्ता, स्वीकृत है वैसे ही साक्षात् ब्रह्मसमवेत न होनेपर भी परम्परया अवान्तरकारणसमवेत कार्यके सन्दर्भमें ब्रह्मासमवेत कार्योका स्वरूप भी अंगीकार करना ब्रह्मकी विरुद्धधर्माश्रयताके अनुरूप ही है.

१.आरम्भवाद : निष्कर्षतया यह कहा जा सकता है कि देशकालस्वरूपतः अपरिच्छिन्न सच्चिदानन्दैकरस ब्रह्मके भीतर, आत्मद्वैधीभावापत्तिकी प्रक्रियाद्वारा, जब सर्वप्रथम सदंश चिदंश तथा आनन्दांशके अनन्त विभाग एकांशेन **''अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन विष्टभ्य अहम् इदं कृत्स्नम् एकांशेन स्थितो जगत्''** (भग.गीता.१०।४२) इस वचनमें प्रतिपादित हुवे हैं. यहां अंशांशिभाव जो प्रकट होता है वह इतरेतरात्मकता लिये हुवे ही होता है. यह मौलिकी आत्मविभाजनरूपा समवायिकारणता है.

२.अविकृतपरिणामवाद : इस अंशत्रयीमें जब पूर्ववर्णित प्रकारेण सदंशमेंसे सत्त्वगुण चिदंशमें रजोगुण तथा आनन्दांशमें तमोगुण प्रकट होते हैं वे कनककुण्डलन्यायेन अविकृतपरिणतिरूप उपादानोपादेयभाव लिये हुवे होते हैं. अतएव भगवान् कहते हैं **''अव्यक्ताद् व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्ति अहरागमें रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैव 'अव्यक्त'संज्ञके...यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति अव्यक्तो 'अक्षर' इत्युक्तः तम् आहुः परमां गतिम्''** (भग.गीता.८।१८-२१) यहां पूर्वभावापत्ति भी दिखलायी है. इसी तरह कुण्डलमें जैसे कनकात्मकता गृहीत होती है वैसे प्राकृत नाम-रूप-कर्मवद् द्रव्योमें अव्यक्तरूपता गृहीत नहीं होती उसका कारण भी भगवान्ने **''सर्वभूतेषु येन एकं भावम् अव्ययम् ईक्षते, अविभक्तं विभक्तेषु तद् ज्ञानं विद्धि सात्त्विकं, पृथक्त्वेनतु यद् ज्ञानं नानाभावान् पृथग्विधान् वेत्ति सर्वेषु तद् ज्ञानं विद्धि राजसं, यत्तु कृत्स्नवद्**

एकस्मिन् कार्ये सक्तम् अहैतुकम् अतत्त्वार्थवद् अल्पं च तत् तामसम् उदाहृतम्'' (भग.गीता.१८।२०-२२) यों इन ज्ञानप्रकारोंके पार्थक्यकी विवेचनाद्वारा समझा ही दिया है.

ज्ञानके असात्त्विक प्रकारोंमें उन व्यक्त द्रव्योंकी अव्यक्तात्मकता गृहीत नहीं हो पाती.

३.विकृतोपादानवाद : इसके बाद गुणवैषम्यवशात् प्रकट होते अनकेविध महदादि पञ्चमहाभूतान्त विकारोंके आविर्भावमें अविकृतपरिणामप्रक्रिया नहीं परन्तु तत्त्वान्तरतापादिका विकृतोपादानकपरिणामरूपा प्रक्रिया प्रकट होती है.

४.विवर्तोपादानवाद : इन विकारोंके कारण मूल सद्रूपमें जो प्रागभावादिचतुष्टय दुःखरूपता हेयता आदि अपरोक्षतया प्रतीतिगोचर होते हैं उनका आविर्भाव-तिरोभावकी प्रकियावश अवधारण न होना अर्थात् सद्रूप अधिष्ठानपर बुद्धिकी राजस या तामस अवस्थाओंके अनुरूप मायाद्वारा प्रकट चाञ्चल्य या व्यामोह है. ऐसा कि जो सद्रूप अधिष्ठानको विवर्तोपादानवत् बनाता है. यहां प्रमुखतया अवधेय यही है कि प्रमारूप निश्चयात्मक ज्ञान तो यथार्थ अर्थात् स्वविषयरूप अर्थका अतिक्रमण किये बिना होनवाला ज्ञान होता है. अतएव ऐसे ज्ञानकी अर्थजन्यता अर्थसारूप्यद्वारा अर्थनिश्चायिका बन जाती है. अतएव ज्ञेयवस्तुके धर्मतया जो कारणरूपा 'भवति' है वही स्वजन्य कार्यमें ज्ञातृधर्मतया 'अनुभवति' के रूपमें अनुगत होती है. परन्तु मायिक व्यामोहजन्य ज्ञातृबुद्धिगत आभास पुरोऽवस्थित ज्ञेयवस्तुमें अनुभूत नहीं होता परन्तु अनुभासित तो होता ही है. इस अनुभासका अपरपर्याय 'आरोप' भी है. अतएव विवर्तोपादानके प्रसंगमें 'कार्याविर्भाव' पदका प्रयोग भी वस्तुतः गौण प्रयोग ही समझना चाहिये. उसके लिये तो 'कार्याविर्भास' कहना ही अधिक उपयुक्त होगा. यहां 'कार्य'को धर्मान्तर धर्म्यन्तर गुणान्तर या क्रियान्तर का भी उपलक्षण समझना चाहिये.

श्रीपुरुषोत्तमजीने प्रस्थानरत्नाकरके प्रस्तुत प्रसंगमें विवर्तोपादानकी परिभाषा

देते हुवे जो "**उपादानविषमसत्ताको अन्यथाभावो विवर्तः**" कहा उसके बारेमें या तो "परमतभाषया परः प्रबोध्यो भवति" न्यायेन ऊह करना चाहिये अथवा "**उपादानसत्ताविषमो अन्यथाभावो विवर्तः**" के अभिप्रायपरक लेना चाहिये. क्योंकि वाल्लभ वेदान्तमें "**कथम् असतः सद् जायेत? सत्त्वेव सौम्य! इदम् अग्रे आसीद् एकमेवाद्वितीयम्**"—"**नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः**" (छान्दो.उप.६।२।२, भग.गीता.२।१६) वचनोंके आधारपर 'सद्' और 'असत्' के अलावा सदसदात्मिका तृतीय कोटि अथवा सदसद्विलक्षणा चतुर्थ कोटि सर्वथा अप्रासंगिक होनेसे.

चर्चामें दूसरा एक मुद्दा समादरणीय श्रीबलिरामजीने यह भी छेड़ा कि घट अन्त्यावयवी होनेसे कपालद्वयमें ही समवेत होता है मृत्तिकामें नहीं. परन्तु वह्नितप्त शुष्क घटके ऊपर जलमिश्रित मृल्लोष्ठ स्थापित करके उसमें पुनः एक घटनिर्माण क्यों शक्य नहीं? और यदि वह शक्य मानते हैं तो घटकी अन्त्यावयविता निरस्त हो ही जायेगी. तब कपालद्वयके मृत्कणघटित मृल्लोष्ठमें ही घटपरिणाम्युपादानता या समवायिता स्वीकार लेनी आवश्यक होगी. क्योंकि एकके ऊपर दूसरे अपृथक्सिद्ध घटके निर्माणद्वारा घटद्वयाकृतिवाले एक नूतन महाघटके निर्माण करनेपर कपालद्वयसदृश दोनों घट अवयव ही सिद्ध होंगे ठीक उसी तरह जैसे दो पटखण्डोंको परस्पर जोड़ कर एक महापट निर्मित कर लिया जाता है.

हर सूरतमें श्रीअम्बिकादत्तजी तथा श्रीबलिरामजी की यह बात तो ठीक ही है कि वाल्लभ वेदान्तमें समवायकी अवधारणा न्यायवैशेषिकमतमें स्वीकृत उसके स्वरूपसे पर्याप्तरूपेण भिन्न प्रकारकी है. इसमें कोई सन्देह नहीं. ऐसी इस स्पष्टताके हेतु दोनों विद्वानोंके प्रति अपनी हार्दिक कृतज्ञताज्ञापन करते हुवे इस विषयका यहीं विराम करते हैं.

॥ विवर्तवादः ॥

विज्ञानवादिमते कारणताविचारः

श्रीपारसनाथ द्विवेदी

*

प्रस्थानरत्नाकरनिरूपितकरणकारणसामान्यस्वरूपस्य
श्रीमद्भागवतप्रस्थानदृष्ट्या परीक्षणम्

श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादमिश्र

*

श्रीपारसनाथ द्विवेदी



श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसाद मिश्र



विज्ञानवादिमते कारणताविचारः

डॉ. पारसनाथ द्विवेदी

वंशीधरं विमलपीतपटं दधानं
गोपाङ्गनाभिरनिशं विलसन्तमीशम्।
कृष्णं दयार्द्रनयनं सुखबोधरूपं
वन्दे परं निखिलसत्यजगत्स्वरूपम्॥

विज्ञानवादिमतम्

चतुर्षु वैभाषिक-सौत्रान्तिकादिषु बौद्धेषु अन्यतमो विज्ञानवादी. वैभाषिकाः यथायथं प्रत्यक्षानुमेय - बाह्यार्थवादिनः. सौत्रान्तिकाः अनुमेयबाह्यार्थवादिनः. योगाचाराः विज्ञानवादिनो अबाह्यार्थवादिनः विज्ञानमात्रसद्वादिनः. सर्वशून्यवादिनो माध्यमिकाः.

सर्वेषामेव बौद्धानां "**सर्वं शून्यं, सर्वं क्षणिकं, सर्वं स्वलक्षणं, सर्वं दुःखम्**" इति अभ्युपगमः. शून्यत्वं नाम: "**सद्, असद्, सदसद्, न सदसद् इति चतुष्कोटिरहितत्वं; भावानां स्वभावेन अनुत्पादो वा**" . "**सर्व शून्यम्**" इति बुद्धतात्पर्यं ते स्वमतानुसारं योजयन्ति. तत्र सर्वशून्यतावादिमाध्यमिकमतं निराचिकीर्षवो विज्ञानवादिनो वदन्ति—सर्वं शून्यतायां जगदान्ध्यप्रसङ्गाद् विज्ञानं स्वसंवेद्यं साकारं क्षणिकं सत्. तस्य विज्ञानस्य क्षणिकत्वे अनुमानम् "**विज्ञानं क्षणिकं, सत्त्वात्, अर्थक्रियाकारित्वात् घटादिवत्**" . यत् सत् तत् क्षणिकं, मेघमालावद्. एवं सत्त्वादेव लिङ्गात् सर्वे बौद्धाः घटादिष्वपि पदार्थेषु क्षणिकत्वं साधयन्ति. "**पृथिव्यादयो भावाः क्षणिकाः, सत्त्वात्, मेघमालावद्**" . सत्त्वम्=अर्थक्रियाकारित्वम्. तच्च क्रमाक्रमाभ्यां व्याप्तम्. स्थिरे वस्तुनि क्रमाक्रमौ न सम्भवतः.

अतः तौ क्रमाक्रमौ स्थायिनो भावाद् व्यावृत्तौ स्वव्याप्यं सत्त्वमपि व्यावर्तयतः. तस्मात् क्षणिकत्वसिद्धिः.

विज्ञानवादिमते बाह्यं ग्राह्यं न उपपद्यते, प्रमाणाभावात्. किं वर्तमानो अर्थो बाह्यो गृह्यते अतीतो वा. नाद्यो, वर्तमानेन ग्राह्येण चक्षुःसंयोगाभावात्. येन सह चक्षुरादिसंयोगः तस्य ग्रहणकाले नष्टत्वात्, भावानां क्षणिकत्वाभ्युपगमात्. क्षणिकत्वञ्च द्वितीयक्षणनाशप्रतियोगित्वं,यश्च गृह्यते तेन सह चक्षुरादिसन्निकर्षाभावात्. एवञ्च अन्येन चक्षुरादिसंयोगो अन्यस्य प्रत्यक्षम् इति न युज्यते. किञ्च बाह्यो ग्राह्यः परमाणुः वा अवयवी वा. न आद्यः, परमाणूनाम् अतीन्द्रियत्वात् बाह्यार्थप्रत्यक्षत्वानुपपत्तेः. न द्वितीयो, अवयवातिरिक्तस्य अवयविनः साधयितुम् अशक्यत्वात्. तस्मात् ग्राहकविज्ञानातिरिक्तस्य बाह्यार्थस्य न सिद्धिः अपितु ग्राह्य-ग्राहकस्वरूपा बुद्धिरेव स्वप्रकाशिता प्रदीपवत् स्वात्मानमेव ग्राह्यविषयाकारां प्रकाशयति. तथाच विज्ञानप्रकाशएव अर्थप्रकाशः. तत्रच बाह्यत्वं भ्रान्तमेव. तदुक्तम्

नान्योऽनुभाव्यो बुद्ध्यास्ति तस्या नानुभवः परः ।
ग्राह्यग्राहकवैधुर्यात् स्वयं सैव प्रकाशते ॥
सहोपलम्भनियमाद् अभेदो नीलतद्धियः ।
भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानैर् दृश्येतेन्दाविवाद्वये ॥

ग्राह्य-ग्राहकभेदावभासो भ्रमः एकस्मिन् चन्द्रे द्विचन्द्रत्वभानवत्.

विज्ञानभेदः

तच्च विज्ञानं द्विविधम् १. आलयविज्ञानं २. प्रवृत्तिविज्ञानञ्च इति. आ = समन्तात् लीयन्ते वासना यत्र तद् आलयं, तच्च विज्ञानम् 'आलयविज्ञानम्', 'अहम्-अहम्' इति उल्लेखि विज्ञानम्. नीलपीताद्याकारं विज्ञानं 'प्रवृत्तिविज्ञानम्'. आलयविज्ञानं समुद्रस्थानीयं प्रवृत्तिविज्ञानञ्च नानातरङ्गस्थानीयम्. तच्च साकारम्. आकाराः नीलपीतादयः. तएव ज्ञानाकारा

विषयाः. एवञ्च विज्ञानएव विषयि-विषयभावः. ते आकाराः बाह्यत्वेन असत्या आभ्यन्तरत्वे सत्याः. निराकारं विज्ञानं नास्ति. सौत्रान्तिकादिमते तु बाह्याएव अनुमेया नीलपीतादयो विषयाभावाः. ते च विज्ञाने स्वाकारान् अर्पयन्ति. अतएव तत्तद्विषयाकाराणि विज्ञानानि भवन्ति. विसिन्वन्ति स्वाकारेण निरूपणीयं कुर्वन्ति विज्ञानमिति विषयाः. एवञ्च बाह्या वा आन्तरा वासनारूपा वा विषयाः स्वाकारम् अर्पयन्ति. स्वाकारार्पकत्वमेव विषयत्वम्.

विज्ञानवादिनये बाह्यार्थस्य शून्यत्वात् रूप-विज्ञान-वेदना-संज्ञा-संस्काराख्येषु पञ्चसु स्कन्धेषु विज्ञानस्कन्धएव परमार्थः अन्ये बाह्यत्वेन भ्रान्ताः. एकस्मिन् विज्ञानएव प्रमातृ-प्रमाण-प्रमेय-प्रमितिविधाः कल्पिताः. बाह्यत्वेन असत्याकारयुक्तं विज्ञानं प्रमेयम्. तत्प्रकाशनं प्रमाणफलम्. प्रमेयप्रमाणशक्तिः प्रमाणम्. सौत्रान्तिकमते तु ज्ञाने अर्पितं बाह्यनीलादिसारूप्यं भासमानम् अनीलादिव्यावर्तकं प्रमाणम्. तच्च बाह्यम् अर्थं व्यवस्थापयति बिम्बमिव प्रतिबिम्बम्. प्रमेयन्तु बाह्यार्थएव अनुमेयः. तथाच सौत्रान्तिकवचनं — नहि वित्तिसत्तैव तस्य अर्थस्य वेदनायुक्ता. कुतः ? तस्या वित्तिसत्तायाः सर्वत्राविशेषात्. ज्ञानमात्रं हि सर्वं ज्ञेयसाधारणम्. तस्मात् तां वित्तिं स्वेन रूपेण सरूपां कुर्वद् बाह्यं वस्तु घटयेत् वित्त्या सह विषयभावेन योजयेत्.

विज्ञानवादिनस्तु वदन्ति — प्रमाणफलयोः भिन्नाधिकरणत्वे प्रमाणफल-भावो न स्यात्. नहि खदिरगोचरे परशौ पलाशे द्वैधीभावो दृश्यते. तस्मात् प्रत्यक्षादेः प्रमाणस्य तत्प्रकाशनफलस्य च एकाधिकरण्यं वाच्यम्. तच्च तयोः एकज्ञानस्थत्वेएव सम्भवति न अन्यथा. न तावत् कुण्डे बदरवत् तयोः अवस्थानं सम्भवति. ज्ञानस्यासंयोगित्वात्. तस्मात् तयोः तादात्म्यं मन्तव्यम्. तयोः वस्तुतो भिन्नयोः प्रमाण-फलयोः सतो ज्ञानस्य ऐक्यं न सम्भवतीति ज्ञाने एकस्मिन् काल्पनिकएव तयोः ज्ञानाद् भेदो वक्तव्यः. अतो विज्ञानवादिनये आलयविज्ञानसन्ताने वासनारूपेण पूर्वं विद्यमानस्यैव परिपाकवशात् नीलपीतादेः प्रवृत्तिविज्ञानरूपेण प्रकाशो जायते. एकालयविज्ञानस-न्तानवर्तिक्षणानां या प्रवृत्तिविज्ञानजननशक्तिः सैव 'वासना' उच्यते. तस्याः

प्रवृत्तिविज्ञानरूपकार्योपजननं प्रति यद् आभिमुख्यं तत् परिपाकः. तस्य परिपाकस्य प्रत्ययकारणं तत् सन्तानवर्त्तिपूर्वक्षणएव नतु बाह्यनीलादिसन्तानः. अतः आलयविज्ञानगत-वासनापरिपाकरूप-पूर्वक्षणप्रत्ययवशादेव उत्पन्नेषु प्रवृत्तिविज्ञानेषु कादाचित्कत्वोपपत्तौ तदर्थं बाह्यार्थतद्भावो व्यर्थः. आलयविज्ञान-सन्तानक्षणानां प्रवृत्तिविज्ञानरूप-कार्यजननवासनारूप-शक्तिभेदः कल्पनीयः. ते क्षणाः नानाकार्यकरत्वात् नानाशक्तिमन्तः परस्परं भिद्यन्ते. तद्भेदवशादेव नीलपीतादिकार्यभेदः इति. एवं बहुविधः शास्त्रार्थः विज्ञानवादिसौत्रान्तिकयोरिति विस्तरभयात् त्यज्यते. संक्षेपेण कारणताविचारप्रस्तावे तन्मतम् उदीरितम्. आलयविज्ञान-सन्तानपतितमेव असंविदितं संस्काररूपेण विद्यमानं ज्ञानं वासना. तद्वैचित्र्यात् प्रवृत्तिविज्ञानवैचित्र्यं नतु बाह्यविषयकृतं वैचित्र्यम्. एवञ्च पूर्वनीलादि विज्ञानवैचित्र्यात् वासानावैचित्र्यम्. ततश्च नीलादिज्ञानवैचित्र्यम् इत्येवम् अनादिपरम्परातः उभयोर् निमित्त-निमित्तिभावः इति. प्रवृत्तिविज्ञानमेव प्रपञ्चः तद्धेतुश्च आलयविज्ञानगतवासनैव. तत्त्वसाक्षात्कारे जाते तु प्रवृत्तिविज्ञानानाम् उपशमः. ततश्च आलय-वासनोपशमः. ततश्च विमलनिर्वासनविज्ञानसन्ततिः मोक्षः.

वाल्लभमतम्

वाल्लभाः वदन्ति. एकम् अद्वितीयं सच्चिदानन्दरूपं स्थिरं नित्यं पुरुषोत्तमाख्यं ब्रह्मैव जगत्कारणम्. तच्च जगदाविर्भाव-तिरोभावशक्त्याधाररूपम्. सर्वं जगत् तदाविर्भावादिशक्तिश्च सर्वम् एतद् भगवद्रूपमेव. भगवानेव स्वेच्छया लीलार्थं भक्तजनानुग्रहार्थञ्च सर्वरूपः सर्वरूपेण आविर्भवति तिरोभवति च. सएव निजस्वरूपस्य जगतः उपादानं निमित्तञ्च. एवञ्च पृथिव्यादिरूपेण भगवानेव आविर्भवति तिरोभवति. तत्र च उभाभ्यामेव उत्पत्तिः नाशश्च उपचर्येते. न वस्तुतः किञ्चिद् उत्पद्यते नश्यति वा. जगच्च सर्वं तेनैव रूपेण भगवति तिरोभूतं तदीक्षणाद् आविर्भवति. भगवद्रूपतया च अस्य जगतः सत्यत्वम् अङ्गीक्रियते. तेष्वेव भगवद्रूपेषु घटादिषु भगवतो व्यामोहिका मायाशक्तिः भगवदंशभूतान् जीवान् व्यामोहयितुं घटपटादिसदृशान् मिथ्याभूतान् जीवबुद्धौ विसृज्य प्रक्षिपति. व्यामोहिका मायाशक्तिः

भगवद्रूपभूतेष्वेव पदार्थेषु ''मम इदं, भगवद्भिन्नं, परकीयं, दुःखात्मकं, मोहमयं, सुखमयम्'' इत्येवं रूपं प्रतिभासं करोतीति भावः. अर्थाद् भगवद्रूपेष्वेव पदार्थेषु भगवद्रूपताम् आवृत्य तत्र अन्यख्यातिं कारयति येन संसारगर्तपातः. संसारश्च व्यामोहिकायाः आवरण-विक्षेपशक्तिद्वयरूपायाः प्रपञ्चो मिथ्याभूतः. तस्य भगवत्स्वरूपविज्ञानात् तिरोधानम् निवृत्तिर्वा. एतदेव आदाय श्रुतिस्मृतीतिहासादिषु मिथ्यात्वप्रवादः. जगत्तु संसाराद् अन्यद् भगवद्रूपमेव. तस्य पुरुषोत्तमाख्यस्य प्राप्तिस्तु अनन्यया भक्त्यैव. किञ्च तदनुग्रहरूपपुष्टचैव भवति. एवञ्च जगद्रूपेण स्वयं परिणमद् आविर्भवदपि ब्रह्म अविकृतमेव कुण्डलादिषु सुवर्णमिव अवस्थितं भवति. जीवोऽपि परमेश्वरांशत्वात् तदभिन्नएव वस्तुतः. अत्र मतेऽपि एकस्मिन्नेव भगवति प्रमाणप्रमेयादि विभागाः. विज्ञानवादिमते ते काल्पनिकाः. अत्रतु सत्याएव, प्रमाणप्रमेयादीनां वस्तुतो भगवद्रूपत्वात्. तथाच अत्र मते वस्तुकार्यकारणभावो लोकव्यवहारादेव. लोके आविर्भावके कारणम् इति आविर्भाव्ये कार्यम् इति व्यवहारात्. तथापि लोकम् अनुसन्धानैः विद्वद्भिः कार्यकारणभावो मीमांसितव्यएव. अत्र अतिसंक्षेपेण वाल्लभमतं वर्णितम्. अस्य उपपत्तिः, व्याख्यानं, विस्तारश्च यथाशास्त्रम् अवगन्तव्यम्.

कारणताविचारः

एवम् उभयोः मतयोः वर्णनं संक्षेपतः कृतम्. तत्र का नाम कारणता? इति विचार्यते. प्रस्थानरत्नाकरे प्रमाकरणस्वरूपनिरूपके कल्लोले करणकारणसा-मान्यस्वरूपनिरूपके आद्ये तरङ्गे ''**व्यापारवत् कारणं करणम्**'' इति अभ्युपगम्य ''**कारणत्वञ्च आविर्भावकशक्त्याधारत्वम्**'' इति उक्तम्. तथा अन्यथासिद्धिशू-न्यत्वविशिष्टस्य नियतपूर्ववर्त्तित्वस्य सुप्रसिद्धस्य न्यायादिसम्मतस्य कारणतालक्ष-णस्य खण्डनमपि कृतम्.

विज्ञानवादिनये भावानं क्षणिकत्वाद् ''**व्यापारवत्त्वम्**'' इति करणलक्षणस्य असम्भवात्. व्यापाराङ्गीकारे तत्काले भावस्य सत्त्वाभ्युपगमे क्षणभङ्गभङ्गापत्तेः. क्षणभङ्गे क्षणस्य कस्यापि व्यापारवत्ता न अभ्युपगम्यते.

तेषां क्षणानाम् उत्पत्तिरेव व्यापारः. निर्व्यापारएव पूर्वक्षणे उत्पन्नः उत्तरक्षणस्य कारणं भवति. उक्तञ्च

क्षणिकाः सर्वसंस्कारा अस्थिराणां कुतः क्रिया।
भूतिर्येषां क्रिया सैव कारणं सैव चोच्यते॥
भूतिर्भवनं व्यापारः सैव कारणमुच्यते।

अतः प्रथमक्षणोत्पन्नो घटः तं प्रतीत्य द्वितीयक्षणे घटान्तरम् उत्पद्यते. द्वितीयक्षणश्च प्रथमक्षणस्य नाशक्षणः उत्तरस्य च उत्पत्तिक्षण इति सर्वएव क्षणाः उत्पाद-विनाशशालिनो भवन्ति. यथा तुला-दण्डः एकस्मिन्नेव क्षणे एकस्यां कोटौ नमति अपरस्याञ्च उन्नमति इति तथा बोध्यम्. ननु विज्ञानवादिभिः उक्तम् "**नित्यं सत्त्वमसत्त्वं वाऽहेतोरन्यानपेक्षणात्, नियामकाद्धि भावानां कादाचित्कत्वसम्भवः**" (प्र.वा.३।३५). तदनुसारं नित्यसत्त्वासत्त्वप्रसक्तिनिवारकत्वमेव कारणत्वम्. अन्यथा कारणं विना कार्यस्य नित्यं सत्त्वं वा असत्त्वं वा स्यात्. अन्यस्य कस्यचित् कारणाद् भिन्नस्य अनपेक्षणाद् इति चेत् , न, आत्माश्रयात् निवारकपदेन निवारणकारणत्वस्य विवक्षणात्. तस्यैव विचार्यमाणत्वात्. सत्त्वासत्त्वयोः अन्यतरत्वस्य अनिर्वचनात्. 'अन्यतर'शब्देन सत्त्वोपगमे नाशकारणे अव्याप्तिः. असत्त्वोपगमे जन्मकारणे अव्याप्तिः. उभयानुगतम् अन्यतरत्वं जातिः उपाधिः वा नास्ति.

नच यदनभ्युपगमे यस्य तत्पूर्वसत्त्वप्रसङ्गः तत् तस्य कारणम्. मृदाद्यनभ्युपगमे घटादेः उत्पत्तेः पूर्वमपि सत्त्वप्रसङ्गः, तस्य घटादेः मृदादिः कारणं तद्भावश्च कारणत्वम् इति वाच्यं, ध्वंसे अतिव्याप्तेः. भावस्य घटादेः विनाशित्वानभ्युपगमे अनादित्वप्रसङ्गात्. खण्डनग्रन्थे श्रीहर्षैः एवंविधानि लक्षणानि बहूनि खण्डितानि. विस्तरभयात् न इह वितन्यते.

यद्यपि विज्ञानवादे ब्रह्माद्वैतवादे च कारणता अनिर्वचनीया. विज्ञानवादे बाह्यार्थस्य क्षणिकत्वात् भ्रान्तत्वात् तत्र कार्य-कारणभावो मिथ्यैव. अद्वैतवादे

च प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वाद् घटादिनिरूपिता मृदादिनिष्ठा कारणता कल्पितैव.

वाल्लभमतेऽपि सर्वप्रपञ्चस्य ब्रह्मरूपत्वाद्, उत्पाद-विनाशयोः अभावात् कारणता कार्यता च व्यवहारसिद्धैव. तथापि व्यवहारसिद्धैव कारणता कार्यता मीमांसितव्या भवत्येव. नियताव्यवहितपूर्वसत्त्वं कारणत्वं तु केषाञ्चिदपि मते न विरुध्यते.

विज्ञानवादे क्षणिकत्वे भावानां स्वीकृतेऽपि पूर्वक्षणस्य हेतुम् अङ्गीक्रियते. वाल्लभमतेऽपि आविर्भावात् पूर्वसत्त्वम् आविर्भावकस्य अङ्गीक्रियतएव.

विज्ञानवादिमते कार्यं न कारणे कार्यात्मना कारणात्मना वा अवतिष्ठते. नच उभयोः तादात्म्यं समवायः संयोगादिः वा कश्चित् सम्बन्धः उपपद्यते. नवा असम्बन्धो अतिप्रसक्तेः. न सत्कार्यवादो नवा आरम्भवादः. नहि कश्चित् कार्यस्वभावः कारणे कारणस्य वा स्वभावः कार्ये. नवा कारणस्य अनुवृत्तिः कार्ये. अनुवृत्तिदर्शनं भ्रमएव. अपितु ''इदम् अस्मात् प्राक् सद्''इत्येवं बुद्धिविषयत्वादेव पूर्वक्षणस्य कारणत्वम् अङ्गीक्रियते. करणस्यापि **''व्यापारवत् कारणम्''** इति लक्षणं न तन्मते घटते. व्यापारक्षणस्य अस्वीकारात्. भूतिरेव तेषां मते व्यापारः. यदि द्वितीयक्षणे भावो अवस्थितः स्यात् तर्हि व्यापारवान् भवेत् नतु क्षणभङ्गवादे तत् सम्भवति. अतः साधकतममेव करणं स्वीकार्यम्. अतः प्रमितिं प्रति प्रमागतं प्रमेयसारूप्यमेव करणम्. उक्तञ्च **''अर्थेन घटयत्येनां नहि मुक्त्वार्थरूपताम्, तस्मात् प्रमेयाधिगतेः प्रमाणं मेयरूपता''** (प्र.वा.३।३०६). ज्ञाननिष्ठाम् अर्थरूपतां विहाय अन्यत् किमपि अर्थेन प्रमेयज्ञानं न घटयति. अतः अर्थाकारतैव साधनम् अर्थज्ञानस्य. **''अर्थेन घटयत्येनां नहि मुक्त्वार्थरूपताम् अन्यः स्वभेदाद् ज्ञानस्य भेदकोऽपि कथञ्चन''** (तत्रैव ३०५) ज्ञानगतार्थाकाररूपभेदाद् अतिरिक्तो भेदः इन्द्रियार्थादिकृतो नास्ति येन अन्यो ज्ञानभेदः स्यात्. अतः स्वगतार्थाकारो भिन्नो भिन्नएव नीलज्ञानं पीतज्ञानम् इत्याकारेण ज्ञानम् अर्थेन योजयति.

अयं भावो : बाह्यत्वेन भ्रमात् प्रतीयमानां घटादिपदार्थानमपि ज्ञानाकारतया ज्ञानरूपतया वस्तुतः तेषां बहिरभावाद् भावे वा तेषां विज्ञानेन सह सम्बन्धानिरूपणात् विज्ञानगतमेयाकारतैव सर्वमेयहेतुः. सा च मेयरूपता मेयावगतिक्षणात् पूर्वक्षणरूपा. अतो अव्यवधानेन नियतप्राक्क्षणवर्त्तित्वमेव अस्य मते कारणत्वम्. कार्यानुकूलशक्त्याधारत्वादिरूपं कारणत्वं न अत्र सङ्घटते, पूर्वक्षणस्य कार्यक्षणे नाशात्. शक्त-शक्ययोः सम्बन्धएव शक्तिः. सम्बन्धश्च उभयोः अत्र मते न सम्भवति. कारणक्षणे कार्यक्षणस्य अभावात् कार्यक्षणे च कारणस्य नाशात् कार्य-कारणयोः न कश्चित् सम्बन्धः. अवगतिक्षणात् पूर्वक्षणे सत्यपि करणादिसन्निधाने न तस्य साधनत्वम्, अव्यवहितत्वाभावात्. तथाच आलयविज्ञानसन्ताने नीलादिप्रवृत्तिविज्ञानोत्पत्तिक्षणाव्यवहितपूर्व-मेयाकारक्षणएव हेतुः. मेयाकारतापि पूर्वक्षणाभिन्नैव. 'क्षण'शब्देन भावः उच्यते. मेयसारूप्यपरिपाकक्षणात् पूर्वं तस्मिन् सन्ताने यदा कदाचित् पीतादिप्रत्ययाः ते अन्यथासिद्धाः. तथाच उक्तलक्षणं घटते.

विचित्रनीलपीतादि-वासनारूप-शक्त्याधारत्वं वा कारणत्वम्. सा वासनारूपशक्तिः संस्काररूपा नीलादिविज्ञानक्षणात् पूर्वक्षणरूपा परिपाकं प्राप्ता. एवञ्च ''**असाधारणं कारणं करणम्**'' इत्येव करणलक्षणम्. तच्च कारणमेव. असाधारण्यम् अव्यवधानेन कार्योत्पत्तिकत्वम् विज्ञानवादिनोऽपि अन्यबौद्धमतवद् प्रतीत्यसमुत्पादम् अङ्गीकुर्वन्ति. पूर्वक्षणं प्राप्यैव उत्तरविज्ञानक्षण-रूपं कार्यं जायते. नहि कार्य-कारणयोः कश्चित् प्राप्त्यतिरिक्तः तादात्म्यादिलक्षणः सम्बन्धः सम्भवति, भावानां स्वभावेन अनुत्पादात्. प्रतीत्य कारणं प्रत्ययं वा प्राप्य समुत्पद्यते यः सः 'प्रतीत्यसमुत्पादः'. प्रतीत्य समुत्पादनं वा 'प्रतीत्यसमुत्पादः'. हेतुसमुदायः 'प्रत्ययः' उच्यते. एकसन्ताने पूर्वक्षणं कारणं प्राप्य=प्रतीत्य क्षणान्तरं जायते. प्राप्तिश्च न संयोगो अपितु पौर्वापर्यरूपः. अस्मिन् सति भवति इदम् इति एवंरूपा. पूर्वक्षणे भावः उत्पद्यते द्वितीयं क्षणे च नश्यति. द्वितीयक्षणएव उत्तरक्षणजन्म-पूर्वक्षणनाशश्च इत्येवं क्रमः.

प्रतीत्यसमुत्पादः

सङ्क्षेपतः सुगतेन प्रतीत्यसमुत्पादः उक्तः. इदं प्रत्ययफलम् इति प्रत्ययोपनिबन्ध-प्रतीत्यसमुत्पादस्य सङ्ग्राहकं सूत्रम्. अस्य अर्थः — इदं कार्यं प्रत्ययस्य कारणसमवायस्य फलम्. कारणसमुदायादेव पुरोदृश्यमानं जगद् जायते इति भावः. अन्यं हेतुं प्रति अयते गच्छति इति 'प्रत्ययः'; इतरसहकारिमिलितो हेतुः 'प्रत्ययः'.

हेतूपनिबन्ध-प्रतीत्यसमुत्पादस्य सङ्ग्राहकं सूत्रम् : उत्पादाद् वा तथागतानाम् अनुत्पादाद् वा स्थितैव एषां धर्माणां धर्मता=धर्मस्थिता धर्मनियामकता प्रतीत्यसमुत्पादानुलोमता. अस्य अर्थो — हेतूपनिबन्धः एकैक-कारणसम्बन्धः. तथागतानां बुद्धानां मते धर्माणां=कार्याणां कारणानां च या धर्मता कार्यकारणभावरूपा सा उत्पादाद् अनुत्पादाद् वा स्थिता. 'धर्म'शब्देन उभयं कार्य-कारणञ्च विवक्षितम्. धत्ते इति धर्मः कारणं ध्रियत इति धर्मः कार्यम्. उत्पादानुत्पादौ अन्वयव्यतिरेकौ. धर्मता=धर्मस्थितिता. कार्यस्य धर्मस्य कारणानतिक्रमेण स्थितिः. 'स्थिति'शब्दात् स्वार्थिकः 'तल्'. धर्मनियामकता=धर्मस्य कारणस्य कार्यं प्रति नियामकता. अत्र 'धर्मता' इत्यस्य अर्थो धर्मस्थितिता धर्मनियामकता च. कारणानतिक्रमेण कार्यस्थितिः इति भावः. एषैव प्रतीत्यसमुत्पादानुलोमता. प्रतीत्य कारणं प्राप्य समुत्पादे अनुलोमता अनुसारिता या अस्ति सैव धर्मता कार्यकारणभावरूपा. सा च अन्वयव्यतिरेकसिद्धा. न चेतनः तत्र हेतुः. तथाच हेतुप्रत्ययसापेक्षो भावानां स्वभावेन अनुत्पत्तिः प्रतीत्यसमुत्पादः. सच द्विविधः. द्वावपि बाह्याध्यात्मभेदेन द्विविधौ.

१. बाह्यकार्ये हेतूपनिबन्धस्य उदाहरणम् — बीजादिफलपर्यन्तम्.

२. आध्यात्मिककार्ये तदुदाहरणम् — अविद्यादिदौर्मनस्यान्तम्.

३. बाह्ये कार्ये प्रत्ययोपनिबन्धस्य उदाहरणम् — बीजाद् अङ्कुरोत्पादे पृथिव्यादिपञ्चभूतानाम् ऋतोश्च समवायं प्राप्य अङ्कुरजन्म.

४. अध्यात्मकार्ये तदुदाहरणम् — पञ्चभूतानि, अहंप्रत्ययरूपविज्ञानधातुश्चेति षण्णां धातूनां समवायं प्राप्य कार्यस्य उत्पत्तिः.

एवं सौगतसमये विस्तरेण एतत प्रतिपादित दिङ्मात्रम इह दर्शितम्.

एवं चतुर्विधान् हेतून् प्राप्य चित्त-चैत्ता उत्पद्यन्ते. 'चित्तं' विज्ञानम्. 'चैत्ताः' सुखदुःखादयः. आलम्बन[१]-समनन्तराधिपति[२-३]-सहकारि[४]प्रत्ययाः चतुर्विधाः. यथा नीलाभासस्य प्रवृत्तिविज्ञानस्य नीलविषयएव 'आलम्बनप्रत्ययः'. तस्मात् तत्र नीलाकारता. पूर्वक्षणविज्ञानमेव 'समनन्तरप्रत्ययः'. तस्मात् तत्र बोधरूपता. आलोकादयः 'सहकारिप्रत्ययः'. तस्मात् तज्ज्ञाने स्पष्टता. चक्षुरादयो 'अधिपतिप्रत्ययः'. तस्मात् तत्र ज्ञाने रूपादिग्रहनियमः. एवं चतुर्विधप्रत्ययाः. उत्तरविज्ञानजनने हेतुः समनन्तरप्रत्ययः नीलादिवासनावान्. इतरे प्रत्ययाः सहकारिभूताः. ते च नीलादिविज्ञानात् पूर्वक्षणे नीलादिवासनां परिपाचयन्ति नीलादिविज्ञानजननोन्मुखतां प्रतिपादयन्ति. एवं चतुर्विधप्रत्यया नीलादिज्ञानजनने हेतुः. एवं प्रवृत्तिविज्ञानम् आलयविज्ञानाद् जायते. आलयविज्ञान्तु सकलवासनाबीजभूतं सतत प्रवहत् क्षणिकं पूर्व-पूर्वप्रवृत्तिविज्ञानम् आलयविज्ञानाद् अविच्छिन्नप्रतिक्षणं प्रवृत्तिविज्ञानम् उत्पादयत् जाग्रत्स्वप्नसुषु-प्त्यादिष्वपि अविरतं भवति प्रवृत्तिविज्ञानानि आलयविज्ञानं वासनाभिः संस्कारयन्ति तादृशवासनावासिताद् आलयविज्ञानात् तानि जायन्ते. आलयविज्ञानम् आत्मस्थानीयम्. प्रवृत्तिविज्ञानञ्च मनोवृत्तिरूपम्. प्रवृत्तिविज्ञान-मेव संसारः प्रपञ्चः. प्रवृत्तिविज्ञानस्य तत्त्वावबोधात् निरोधे सर्वप्रपञ्चोपशमः. तदुपशमाद् वासनानिवृत्तिः ततः सर्वोपप्लवोपशान्तिः. निर्वासनालयविज्ञानसन्ततिः मोक्ष इति सङ्क्षेपः.

तदेतन्मतं केवलतर्कमूलत्वात श्रुतिस्मृत्यादिप्रमाणासिद्धत्वात्, अनन्तक्षण-कल्पने प्रमाणाभावात्, सोऽयम् इत्यादि प्रत्यभिज्ञया स्थैर्यस्य सिद्धत्वात् क्षणिकत्वस्य बाधितत्वात् सर्वथा उपेक्ष्यम्. कार्यकारणयोश्च तादात्म्यसम्बन्धस्य कार्ये कारणानुवृत्तेः स्वीकारात् मृत्स्वभावेनैव घटादिप्रवृत्तेश्च सर्वत्रैव कार्ये कारणे च कारणस्य भगवद्रूपस्य अनुगतत्वात् प्रतीत्यसमुत्पादो न युक्तः. नच कार्यानुवृत्तिः कारणस्य अतिसादृश्यात् भ्रमः इति वाच्यम्, उत्तरकालिकबाधाभावात्, सादृश्यस्य यत्किञ्चिद् उभयानुगतसामान्यधर्मवत्त्वप्र-

योज्यत्वात्. क्षणिकपक्षे च कार्यकारणयोः अनुगतधर्मस्य अभावात्. किञ्च निर्व्यापारस्य कारणत्वायोगात् पूर्वक्षणस्य कारणत्वं न स्यात्. नच साकारज्ञानस्य स्वरूपं सम्भवति निराकारे ज्ञानएव बाह्यविषयकृताकारार्पणाद् उपपत्तेः त्वयापि निर्वाणे निर्वासन-निराकार-विमलविज्ञानधारा-स्वीकारात् अन्यथा वासनोपप्लव-सद्भावाद् अनिर्मोक्षापत्तेः. एवंरूपेण बहुविधानुपपत्तिभिः आकुलं मतम् इदं न आदरणीयं सन्मतिभिः.

वल्लभमते च सच्चिदानन्दस्वरूपात् स्वेच्छयैव तिरोहितसर्वगुणात् निर्गुणात् पुरुषोत्तमात् तत्स्वरूपाविर्भावशक्त्या तदीयेच्छया नियमितया सर्वं भगवद्रूपमेव जगत् सत्यं विविधम् आविर्भवति. नच एतत् केवलं तर्कमूलम् अपितु श्रुतिस्मृत्यादिभिः सम्मतं तदनुग्राहकतर्कसिद्धञ्चेति. भगवदिच्छानियमित-मेव. नच सर्वस्य सर्वरूपत्वात् सर्वत्र सर्वस्य सत्त्वात् क्वापि किञ्चिद् भवतु इति वाच्यम् ईश्वरेच्छया नहि सर्वस्य सर्वत्र आविर्भावः. घटादौ च पटादिरूपस्य तिरोभावात्. एवम् आविर्भाव-तिरोभावाभ्यां व्यवस्था साधीयसी. तादृक्शक्तिमत्त्वं कारणत्वम्. साच शक्तिः पूर्वं मध्ये पश्चाच्च परमेश्वरे अस्ति तदिच्छानियमिता इति दिक्.

॥ श्रीहरिः ॥

प्रस्थानरत्नाकरनिरूपितकरणकारणसामान्यस्वरूपस्य श्रीमद्भागवतप्रस्थानदृष्ट्या परीक्षणम्

डो. विन्ध्येश्वरीप्रसादमिश्रः

यः सृष्ट्वा जगदञ्जसाऽञ्जितदृशा तत्प्राविशल्लीलया,
नानात्वं बिभराञ्चकार च पुनर्बिम्बात्मना भानुवत्।
यस्मिन्प्रोतमिदं प्रपञ्चपटलं सूत्रे यथा विद्रुमास्
तं श्रुत्यन्तसुरद्रुमं द्रुतिमतां चित्तेषु भान्तं नुमः ॥१॥

यत्पादपङ्कजमरन्दमधुव्रतानां नान्या रतिर्न च गतिर्भवतीह भूयः।
तं सृष्टिसर्जनविसर्जनपोषणानां सत्कारणं धृतगुणं हरिमानमामः ॥२॥

वेदान्तस्य तुरीयं प्रस्थानं यत्समन्वयेत्याख्यम्।
'रसभाष्यं' स्वोपज्ञं वेदव्यासस्य नैजसूत्राणाम् ॥३॥

श्रीमद्भागवतं तत्पुराणरम्यं तथापि सच्छास्त्रम्।
परमरसं मधुकाव्यं भगवद्रूपञ्च नूयते नित्यम् ॥४॥

वन्दामहे च शास्त्रीयां कामपि प्रत्नपद्धतिम्।
तांस्तांश्च सम्प्रदायस्थान् आचार्यान् भगवत्परान् ॥५॥

करणं करणं यच्चाकरणं कारणात् परम्।
सत्कार्यञ्चाप्यसत्कार्यम् अकार्यं तं प्रभुं नुमः ॥६॥

श्रीमद्वल्लभतत्त्वचिन्तनरसागाधे बुधै राधिते
तत्तद्बोधविबोधशोधनेपरे शुद्धाध्वबाधाहरे।
श्रीश्रीमत्पुरुषोत्तमैः शुचिधिया क्लृप्ते सुधास्फीतया
पद्धत्या रमते न कस्य हृदयं 'प्रस्थानरत्नाकरे' ॥७॥

अथ अस्माभिः अन्यत्रक्त[१] प्रमाणपुरस्सरं व्यवस्थापिते श्रीमद्भागवतमहापु-

राणस्य वेदान्तदर्शनोपयिक-सर्वसमन्वयाख्य-तुरीयप्रस्थानत्वे प्रख्यापिते च अस्य शास्त्रीयसन्दर्भदृष्ट्या अनतिसाधारणे महत्त्वेक्त[२], सम्प्रति सम्प्रतिपादनाय अयम् अवसरः, शुद्धाद्वैतवेदान्तस्य प्रथिततमविद्वदुत्तंस-श्रीमदाचार्यवंशसरसी- राजहंस-श्रीपुरुषोत्तमगोस्वामिसन्दृब्ध - 'प्रस्थानरत्नाकरा'ख्य सन्दर्भोद्धृत-'करणकारण-सामान्यस्वरूपस्य' स्वानुशीलितवर्त्मना निगदव्याख्यातश्रीमद्भागवतप्रस्थानदृष्ट्या समीक्षणपरीक्षणयोरिति विपश्चिदपश्चिमानां मनोमोदाय सङ्क्षिप्य किञ्चिद् उपपपादयामः.

ननु "वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि, समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्" (त.दी.नि.१।७) इति निबन्धकारिकया "व्यासस्य समाधिभाषा भागवतम्" (तत्रैव) इति च तद्वृत्त्या श्रीमदाचार्यवल्लभचरणैरपि प्रमाणत्वेन अस्य स्वीकारात्, पुरुषोत्तमगोस्वामिवर्येणापि स्वान्यसन्दर्भेष्विव 'प्रस्थानरत्नाकरे' श्रीमद्भागवतवचनोद्धृत्यैव स्वसिद्धान्त-दार्ढ्यसम्पादनाद्, भवदुक्ततथ्योपन्यासे को विशेषः इति चेद् ब्रूमः— श्रीमद्भागवते नैकान्ततः वाल्लभस्य शुद्धाद्वैतस्य अन्यस्य वा केवलाद्वैत-विशिष्टाद्वैत-द्वैताद्वैत-द्वैतादीनाम् एकमतस्यैव समर्थनं, तत्र-तत्र अधिकारिभेदानु-कूलं समेषां वेदान्तभेदानाम् आस्तिकषड्दर्शन्यामपि च नैकेषां, विशिष्य साङ्ख्य-योग-मीमांसादीनां स्वसिद्धान्तानुगुणम् अङ्गीकारात्. पुष्टिमार्गव्यतिरिक्त-भिन्नभिन्नसम्प्रदायाननुसरद्भिः श्रीचित्सुख-श्रीधरस्वामि-वीरराघव-शुकसुधीरूपगोस्वामिप्रभृतिभिः टीकाकृद्भिरपि स्वस्वसिद्धान्तानुकूलतया पुराण-शिरोमणेः अस्य व्याख्यानात् च इत्यलम् आनुषङ्गिकेन. प्रकृतम् अधुना अनुसरामः.

श्रीपुरुषोत्तमकृत'करणलक्षणं' तद्विमर्शश्च :

प्रस्थानरत्नाकरस्य प्रथमे प्रमाणपरिच्छेदे करणलक्षणं तावद् "व्यापारवदसाधारणं कारणं करणम्" इति न नव्यनैयायिकनयोक्तव्यतिरिक्तम्. अथ किमिदम् अत्र असाधारणत्वम्? इति आकाङ्क्षायाम् ईश्वरादृष्ट-दिक्कालादीनां कार्यत्वावच्छिन्नं प्रत्येव कारणत्वात् साधारणकारणत्वं तस्मात्

लक्षणे अमीषां व्यावृत्यर्थम् 'असाधारणम्' इति पदम्. प्रस्थानरत्नाकरकृत्तु असाधारणत्वञ्च अत्र कार्योत्पादनकाले तदनुकूलव्यापारातिरिक्तव्यापाररहितत्वम् इति असाधारणत्वं व्याकरोति. अनेन ईश्वरेच्छादीनाम् इतरव्यापाररहित्याभवात् न तत्र अतिव्याप्तिः. पूर्वोक्तव्यापारलक्षणं ''तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकत्वम्''अपि खण्डयति, समवायादौ तद्व्यभिचारप्रसक्तेः. समवायस्तु नित्यो जन्यत्वाभावादिति एतन्मते ''कारणेन कार्यजनने यदन्तरा अवश्यम् उपयुज्यते स व्यापारो. यथा तन्तुद्वयसंयोगः तुरीतन्तुसंयोग, इन्द्रियाणां प्रसङ्गे विषयेन्द्रियसंयोगश्चेति स्वप्रस्थानदिशा परस्ताद् वक्ष्यते अस्य यौक्तिकत्वम् अयौक्तिकत्वं वा पूर्वम् अत्र श्रीमद्भागवते करणत्वप्रसङ्गा उन्नीयन्ते.

श्रीमद्भागवते 'करण'पदमिदं स्पष्टतया अस्मिन् अर्थे न उपयुक्तं किन्तु सृष्टिप्रक्रियानिरूपणे भगवतः तात्त्विकस्वरूपनिरूपणे वा इन्द्रियसमष्ट्युपलक्षकत्वेन व्यवहृतम्. यथा तृतीये स्कन्धे कपिल-देवहूतिप्रसङ्गे :

महत्तत्वाद्विकुर्वाणाद् भगवद्वीर्यसम्भवात्।
क्रियाशक्तिरहङ्कारस्त्रिविधः समपद्यत॥
वैकारिकस्तैजसश्च तामसश्च यतो भवः।
मनसश्चेन्द्रियाणाञ्च भूतानां महतामपि॥
सहस्रशिरसं साक्षाद् यमनन्तं प्रचक्षते।
सङ्कर्षणाख्यं पुरुषं भूतेन्द्रियमनोमयम्॥
कर्तृत्वं कारणत्वञ्च कार्यत्वञ्चेतिलक्षणम्।
(भाग.पुरा.३।२६।२३-२६)

इत्यत्र करणग्रामस्य बुद्धि-बुद्धीन्द्रियादिरूपस्य तैजसाद् अहङ्काराद् अभिव्यक्तिः उपवर्णयद्भिः श्रीमद्भागवतकृद्भिः

वैशारदी सातिविशुद्धबुद्धिर् धुनोति मायां गुणसम्प्रसूताम्।
(श्रीभाग.पुरा.३।२६।२३-२६)

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यो मनसाऽऽकृष्य तन्मनः।
बुद्ध्या सारथिना धीरः प्रणयेन् मयि सर्वतः॥

(तत्रैव ११।१०।१३)

न मन्यते वस्तुतया मनीषी...

(तत्रैव ११।१४।४२)

एषा बुद्धिमतां बुद्धिर्मनीषा च मनीषिणाम्।
यत्सत्यमनृतेनेह मर्त्येनाप्नोति मामृतम्॥

(तत्रैव ११।२८।।३२)

इत्येवमादिभिः श्लोकैः शुद्धबुद्ध्यादिकरणग्रामस्यापि प्रमात्मके भगवत्तत्वज्ञाने प्रकृष्टोपकारकता अभ्युपगता. प्रकृष्टत्वञ्च अत्र, यद्व्यापारानन्तरं फलनिष्पत्तिः तत् तत्त्वं. यदुक्तं शाब्दिकैरपि ''क्रियायाः फलनिष्पत्तिर्यद्व्यापाराद-नन्तरं, विवक्ष्यते यदा यत्र करणं तत्तदा स्मृतमुक्त[३]'' इति. किन्तु एतद् व्यावहारिक्यामेव सत्तायां न पारमार्थिक्यामिति प्रायशः सर्वत्रापि भागवतकृतां द्वैपायनर्षीणाम् अभिमतिः. भगवानेव वस्तुतो अद्वयज्ञानम् ''वदन्ति तत्तत्त्वविदस्तत्त्वं यज्ज्ञानमद्वयम्, ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते'' (तत्रैव १।२।११) इति ग्रन्थोपक्रमएव कक्षीकारात्. तच्च ज्ञानं निरपेक्षं करणादिसामग्र्यनधीनम्. ''नैतन्मनोविशति वागुत चक्षुरात्मा, प्राणेन्द्रियाणि च यथाऽनलमर्चिषिः स्वाः'' (तत्रैव ११।३।३६) ''ज्ञानं स्वतः'' (तत्रैव ११।४।४) इति वचनैरपि च उक्त्वात्. किञ्च, ''ज्ञानमात्रं परं ब्रह्म परमात्मेश्वरःपुमान्, दृश्यादिभिः पृथग्भावैर् भगवानेक ईयते'' (तत्रैव ३।३२।२६) इत्यत्र ''ज्ञानमेकं पराचीनैर् इन्द्रियैर् ब्रह्म निर्गुणम्, अवभात्यर्थरूपेण भ्रान्त्या शब्दादिधर्मिणा'' (तत्रैव ३।३२।२८) इत्यत्र च अन्यत्रापि, ज्ञाने करणादीनां व्यावहारिकत्वस्यैव पर्यनुयोगात्. तथाच, ''त्वमकरणः स्वराडखिलकारकशक्तिधरः'' (तत्रैव १०।८७।२८) इति अस्मिन् वेदस्तुतिवचनेऽपि आपाततो यद्यपि ब्रह्मणो निर्गुणस्वरूपे न इन्द्रियाणाम् अपेक्षा प्रसक्तिः वा इति उच्यते तथापि पदशक्तिमहिम्ना 'अखिलकारकशक्ति-धर' इति विशेषणोपन्यासेन भगवतएव समग्रक्रियाश्रयित्वम् अथच कर्तृत्वं, करणादीनां तद्विवर्त्तमात्रत्वञ्च अङ्गीचक्रुः श्रीमद्भागवतप्रणेतारः. तद् यथाह शाब्दिकधुरन्धरो भर्तृहरिरपि ''निमित्तभेदाद् एकैव भिन्ना शक्तिः प्रतीयते, षोढा कर्तृत्वमेवाहुः तत्प्रवृत्तेः निबन्धनम्'' (वाक्यप.३ साधनसमुद्दे.३६) इति.

केवलाद्वैतवेदान्तस्य 'तत्त्वप्रदीपिका'ख्यसन्दर्भकर्त्तारः श्रीचित्सुखाचार्याअपि तात्त्विकदृशा अद्वयज्ञानात्मके ब्रह्मणि करणत्वं न शक्यसम्भवम् इत्येव व्यवस्थापयामासुः[क्र]. श्रीमद्वल्लभाचार्यचरणैरपि भङ्ग्यन्तरेण इदमेव निरणायि श्रुतिस्तुतौ 'त्वमकरणम्'इति पूर्वोदाहृतपद्यव्याख्याने. यथा :

> "किञ्च, अखिलकारकशक्तिधरस्त्वम्. सर्वेषां कारकाणां षण्णामपि आधारादिशक्तयः तेषां शब्दाश्रयत्वाद् अनित्यत्वाज् जातिवन् नियतशक्तिमत्वे कार्यान्तरानुदयात् सर्वशक्तिमत्त्वे एकेनैव सर्वकार्यसम्भवात् शुद्धब्रह्मत्वापत्तेः अनेककृतिवैयर्थ्यात् च, सर्वाः शक्तीः कारकाणां भगवानेव सर्वदा बिभर्ति. तत्तदवसरे तां-तां तत्र स्थापयतीति मन्तव्यम्"(भाग.पुरा.सुबो. १०।८७।२८)

इत्यत्र 'तत्तदवसर'इति पदयोगेन, "कदाचित् ता नापि स्थापयति, प्रमातुः ब्रह्मावबोधात्मिकायां पारमार्थिक्याम् अवस्थायाम्. कुतः ? 'स्वराड्'इति मूलस्थपदशक्त्या 'स्वेनैवाद्वयज्ञानरूपेण राजत" इत्यभिप्रायाभिव्यञ्जनाद् इति प्रकारान्तरेण अस्मदभिमतं सुतरां प्रमाणीभवति. इत्थं प्रस्थानरत्नाकरोक्तं लक्षणम् अव्याप्तं, व्यवहारएव चरितार्थत्वात् तत्त्वस्य च युगपद्व्यवहारपरमार्थोभयसङ्गतत्वादिति प्रतीमः.

किञ्च, "कार्योत्पादनकाले तदनुकूलव्यापारातिरिक्तव्यापाररहितत्वम्"- इति असाधारणत्वं यद् आम्नातं तदपि चिन्त्यम्. वृक्षच्छेदनकार्ये कुठारस्य छेदनकार्यानुकूल-व्यापारातिरिक्त-कर्तृश्रमकरत्वरूप-व्यापारान्तरशालित्वात् खट्-खटादिरवेण तच्छाखास्थित-विहङ्गमजन-त्रासकरत्वाच्च. तस्माद् भागवत-प्रस्थानम् अनुसृत्य "अन्ययोगव्यवच्छित्या कार्यजननप्रतिभासकत्वं तदनुकूल-व्यापारयुक्तत्वञ्च करणत्वम्" इति नूत्नं, व्यवहारे परमार्थे च उभयत्र निर्बाधं तल्लक्षणम् उद्भावनीयम्.

अथ अस्य सङ्गतिः. वस्तुनः कार्यत्वं न पारमार्थिकम्

अप्रच्यवमानपरतत्त्वस्य विवर्त्तमात्रत्वाद्. यथा हि ग्रन्थः —

नास्य कर्माणि जन्मादौ परस्यानुविधीयते।
कर्तृत्वं प्रतिषेधार्थं माययाऽऽरोपितं हि तत्॥

(भाग.पुरा.२।१०।४५)

दृश्यतेऽसन्नपि द्रष्टुरात्मनो नात्मनो गुणः।(भाग.पुरा. ३।७।११)

विश्वोद्भवस्थाननिरोधकर्म ते ह्यकर्त्तुरङ्गीकृतमप्यपावृतः।
युक्तं न चित्रं त्वयि कार्यकारणे सर्वात्मनि व्यतिरिक्ते च वस्तुतः॥

(तत्रैव ५।१८।५)

तस्मादिदं जगदशेषमसत्स्वरूपम्। (तत्रैव १०।१४।२२)

संसृतिर्न तु वास्तवी (तत्रैव ११।११।२)

नानात्वभ्रममात्मनि (तत्रैव ११।११।२१)

तस्मान्न ह्यात्मनोऽन्यस्मादन्यो भावो निरूपितः।

(तत्रैव ११।२८।७)

मायामात्रमिदं राजन् नानात्वं प्रत्यगात्मनि।

(तत्रैव १२।४।२५)

इत्यादिभि: ग्रन्थोक्तवचनसहस्रप्रामाण्यात्. तस्मात् लोके येन करणेन यस्य कार्यस्य जननं दृश्यते तत्प्रातिभासिकमेव. तथापि ''न सूरयो हि व्यवहारमेनं तत्त्वावमर्शेन सहामनन्ति'' (तत्रैव ५।११।१) इति न्यायेन अविद्वद्दशायां व्यवहारस्यापि अपलापो न युज्यते तत्र च कारणकार्यनियमः स्वीकरणीयएव, तदभावे सर्वेभ्यः सर्वेषाम् उत्पत्तिप्रसङ्गात्. शास्त्रमपि एतत् स्वीकरोत्येव ''महत्तत्त्वाद्विकुर्वाणाद् भगवद्वीर्यसम्भवात्, क्रियाशक्तिरहङ्कारस्त्रि-विधः समपद्यत'' (तत्रैव ३।२६।२३) इति, यथाऽत्र महत्तत्त्वादेव त्रिविधस्य अहङ्कारस्य उत्पत्ति: न अन्यस्य इति अन्ययोगव्यवच्छेदे सति जन्यजनकनियमस्य प्रतीति: तथा तदुत्तरप्रपञ्चेऽपि अस्मिन् जगति यदवश्यम्भाविना स्वजातीय-विजातीयव्यतिरेकिणा व्यापारवता कारणेन कार्यस्य उत्पत्तिप्रतीति: तत् तस्य कारणम् इति सङ्गमनीयम्. व्यापारत्वञ्च वयं नैयायिकादिसम्मतमेव आद्रियामहे.

कारणलक्षणं तत्र शक्तिसङ्कल्पना :

अथ किं नाम कारणत्वम्? इति विमर्शे नैयायिक-मीमांसकयोः "अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तित्वम्" इति, "कार्यानुकृतान्वयव्यतिरेकित्वम्" इति च प्रसिद्धलक्षणद्वयम् अन्यच्च अवान्तराणि लक्षणानि निरस्य भगवति जगत्कर्त्तरि आविर्भाव-तिरोभावौ इति शक्तिद्वयम् उद्भाव्य स्वाभिमतसिसाधयिषया गोस्वामिवर्यः विशिनष्टि :

> "कारणत्वञ्च आविर्भावकशक्त्याधारत्वम्. उपादानस्थं कार्यं या व्यवहारगोचरं करोति सा शक्तिराविर्भाविका. आविर्भावश्च व्यवहारयोग्यत्वं तिरोभावश्च तदयोग्यत्वम्. ते द्वे यद्यपि भगवतः शक्ती, "आविर्भावतिरोभावौ शक्ती वै मुखैरिणः", "मयूराश्चित्रिता येने"ति च वाक्याद् आविर्भावयतीत्याविर्भाव इत्यर्थात्. तथापि भगवता विभज्य तत्र-तत्र स्थापितेइति तस्य-तस्य तत्तदाविर्भावकत्वात् तत्तच्छक्तित्वम् उच्यते. तथात्वञ्च एकादशस्कन्धे उक्तम् "अब्जयोनिम्..." उपक्रम्य "विश्लिष्टशक्तिर्बहुधेव भाति बीजानि योनिं प्रतिपद्य यद्वद्" इति कथनात्. एवञ्च व्यवहारे यत्र यदाविर्भाविका शक्तिः तत् तस्य कारणं, यस्य च यतो व्यवहारयोग्यत्वं तत्तस्य कार्यम्. इदञ्च यथा तथा 'आविर्भावतिराभाववादे' प्रपञ्चितमस्माभिः. एतेनैव कुलालवितुरपि न कारणतेति सिद्धं फलोपधानाभावात्" इति.

अस्य मूलन्तु श्रीन्महाप्रभुवचनेष्वेव. यथा

> "अभावास्तु अस्मन्मते तिरोभावातिरिक्ता न भवन्तीति तस्य च भगवच्छक्तित्वात्... उद्भूतस्य सर्वस्य तिरोभावप्रापणे यत् तिरोभूतं न भवति. तिरोभावः तदाश्रयो वा, अंशभेदेन वा तदपि अहमस्मि इत्यनेन सर्वाएव क्रियाः तद्विषयाश्च अहम् इति ज्ञापयति"इति.

(भाग.पुरा. २।९।३३ सुबोधिनी)

श्रीपुरुषोत्तममहाभागः स्वसम्प्रदायाभिमतजगत्सत्यत्वरूपब्रह्मवादसिद्धान्तं व्याचक्षाणएव महता अभिनिवेशेन अत्र अन्येषु च प्रकरणान्तरेषु सिद्धान्तम् इमं प्रसाधयाम्बभूव. तेषु 'सृष्टिभेदवादः' 'आविर्भावतिरोभाववाद'श्चेति ग्रन्थद्वयं विशिष्य सुधीभिः अवलोकनीयम्. तत्र, तत्तद्वादिपक्षतः प्रश्नान् उत्थाप्य तेषां समाधानानि कौशलेन साधयता अनेन विदुषा श्रीमद्भागवतस्य तादृशान्यपि वचनानि, येषु विस्पष्टम् अस्य जगतो मिथ्यात्वम् अभ्युपगम्यते, व्याख्याभेदेन स्वाभिमतत्वेन साधितानि. यथा :

> तदपि मतान्तरसृष्टिरूपं तदभिमतमेव आदाय वैराग्यार्थम् उच्यते, नतु सृष्टिमात्रमिथ्यात्वाय. ... अतो अत्रापि वैराग्यार्थं मतान्तरसृष्ट्यनुवादः पूर्ववेदेवेति न चोद्यावकाशः. ... एवं सति एकोनविंशे यदुक्तं ''त्वय्युद्धवाश्रयति'' इत्यनेन तदपि ''मायामात्रम् इदं ज्ञात्वा'' इति उपक्रमोक्तसन्न्यासाङ्ग-वैराग्यसिद्ध्यर्थं पूर्वोक्तसृष्टिं लक्षीकृत्यैव उक्तम् अतो अत्रापि न चोद्यावकाशः. (सृष्टिभेदवादे पृ. १०५-१०७)

इत्यादीनां यथायथं विवेचनन्तु बृहन्निबन्धस्य विषयत्वम् अपेक्षते. इह विस्तरभिया न तद्विषये बहूच्यते किन्तु श्रीमद्भागवतोक्तं 'ब्रह्मवादस्य' न तथात्वं यादृशम् एभिः व्याख्यायते इति सङ्क्षेपेण सप्रमाणं किञ्चिद् उपपाद्य प्रक्रान्तएव विवरीतुम् इष्यते.

श्रीमद्भागवते ''सुदुश्चरामिमां मन्ये योगचर्यामनात्मनः, यथाञ्जसा पुमान् सिद्ध्येत् तन्मे ब्रूह्यञ्जसाऽच्युत'' (भाग.पुरा.११।२९।१) इत्युद्धवस्य प्रश्नम् उत्तरयता भगवता ''मामेव सर्वभूतेषु''इति उपक्रम्य द्वादशाद् आरभ्य ''एष तेऽभिहितः कृत्स्नो ब्रह्मवादस्य सङ्ग्रहः, समासव्यासविधिना देवानामपि दुर्लभः'' इत्यात्मकत्रयोविंशतितमश्लोकपर्यन्तं साधकेन सर्वत्र भगवद्धियै वेदम् अवलोकनीयं जगदिति उपासनायाः कश्चन साधीयान् पन्थाः प्रादर्शि. तेषु उपसंहृतिपद्यस्य अव्यवहितपूर्वपद्यएव ''एषा बुद्धिमतां बुद्धिर्मनीषा च

मनीषिणाम्, यत्सत्यमनृतेनेह मर्त्येनाप्नोति मामृतम्'' इत्यत्र, 'अनृतेन'-'मर्त्येने'ति पदद्वयेन देहाद्युपलक्षितस्य जगतो मिथ्यात्वं तुच्छत्वं च न जातु शक्यसंवरणम्. वल्लभानुयायिभिः असकृन् 'मायावादी'इति दुरुक्त्या शङ्कराचार्यभगवत्पादपदानुवर्तिनः प्रथमे श्रुत्यन्तवेदिनः केवलाद्वैतिनः तत्र-तत्र आक्षेपविषयीक्रियन्ते. यदि सदसद्विलक्षणमायायाः अङ्गीकारएव, मायोपात्तत्वात् सृष्टिप्रपञ्चस्य मिथ्यात्वाभ्युपगमएव मायावादत्वेन अभिमन्यते तर्हि श्रीमद्भागवतेऽपि अस्य मायावादस्य प्रसङ्गो दुरुद्धरएव स्यात्. तत्र प्रत्येकमपि स्कन्धे सहस्रशः तादृशवचनोपन्यासद्भावात्, प्रादेशमात्रं यथा

प्रथमस्कन्धे :

स एवेदं ससर्जाग्रे भगवानात्ममायया।
सदसद्रूपया चासौ गुणमय्यागुणो विभुः॥

(२।३०)

द्वितीये स्कन्धे :

अमुनी भगवद्रूपे मया ते अनुवर्णिते।
उभेअपि न गृह्णन्ति मायासृष्टे विपश्चितः॥

(१०।३५)

तृतीये स्कन्धे

सा वा एतस्य सन्द्रष्टुः शक्तिः सदसदात्मिका।
माया नाम महाभाग ययेदं निर्ममे जगत्॥

(५।२५)

चतुर्थस्कन्धे

यस्मिन्निदं सदसदात्मतया विभाति माया विवेकविधुति स्रजि वाहि बुद्धिः॥

(२२।३८)

पञ्चमस्कन्धे

वदन्ति विश्वं कवयःस्म नश्वरं पश्यन्ति चाध्यात्मविदो विपश्चितः।

(१८।४)

षष्ठस्कन्धे

अथ भगवंस्तवास्माभिरखिलजगुदुत्पत्तिस्थितिलयनिमित्ताय-

मानदिव्यमायाविनोदस्य ...।

(९।२४)

सप्तमस्कन्धे

सृष्ट्वा गुणव्यतिकरं निजमाययेदम्।

(९।३०)

अष्टमस्कन्धे

स्वमाययाऽऽत्माश्रयया स्वयेदं निर्माय विश्वं तदनुप्रविष्टः॥

(६।११)

नवमस्कन्धे

त्वन्मायारचिते लोके वस्तुबुद्ध्या गृहादिषु।
भ्रमन्ति कामलोभेर्ष्यामोहविभ्रान्तचेतसः॥

(८।२६)

दशमस्कन्धे

त्वन्मायया संवृतचेतसस्त्वां पश्यन्ति नाना न विपश्चितो ये।

(२।२८)

तस्मादिदं जगदशेषमसत्स्वरूपं स्वप्नाभमस्तधिषणं पुरु दुःखदुःखम्।
त्वय्येव नित्यसुखबोधतनावनन्ते मायात उद्यदपि यत्सदिवावभाति॥

(१४।२२)

एकादशस्कन्धे

त्वं मायया त्रिगुणयात्मनि दुर्विभाव्यं।
व्यक्तं स्रजस्यवसि लुम्पसि तद्गुणस्थः॥

(३।८)

यदिदं मनसा वाचा चक्षुर्भ्यां श्रवणादिभिः।
नश्वरं गृह्यमाणञ्च विद्धि मायामनोमयम्॥

(७।७)

द्वादशस्कन्धे

मायामात्रमिदं राजन् नानात्वं प्रत्यगात्मनि।

(४।२५)

इत्थं 'मायावादो' 'ब्रह्मवाद' इति वाचारम्भणमात्रं, श्रुतिस्मृतिपुराणादीनां प्रामाण्याद् ब्रह्मैव परमार्थसत्, तत उत्थितमपि इदं जगद् असदेव. वयन्तु महाप्रभून् आचार्यवल्लभचरणानपि तद्वदेव अभ्यर्हितत्वेन अभ्युपेमः. तैरपि श्रीमद्भागवतं तिलकयद्भिः वेदस्तुति-षट्त्रिंश-सप्तत्रिंशपद्यद्वयव्याख्याने सुस्पष्टम् अस्य जगतो असत्ता अनिर्वचनीयता वा प्रत्यपादि तत् के वा तथ्यम् इदम् अपह्नुवीरन् प्रेक्षावन्तः? ततएव केचन वाक्यांशा, यथा "सत इदमुत्थितं सदिति चेन्ननु तर्कहतम्" (भाग.पुरा.१०।८७।३६) इति मूलस्य व्याख्याने —

> "किञ्च, न केवलं ब्रह्मकारणवादएव सर्वत्र वक्तव्यः किन्तु प्रकृतिपुरुषकारणवादोऽपि अतः उभययोगाज् जगत् सदसदात्मकं न केवलं सद् इत्यर्थः" इति. (तत्रैव सुबोधिनी)

एवमेव, "न यदिदमग्र आस न भविष्यदतो निधनादनुमितमन्तरा त्वयि विभाति मृषैकरसे" इति सप्तत्रिंशस्यापि व्याख्यायाम् —

> "इदं जगद् असत् कादाचित्कत्वाद्, यन्नैवं तन्नैवं यथा ब्रह्मेति. केवलव्यतिरेकी हेतुः अस्तीति निरूपयति 'न यद्'इति. कादाचित्कमेव निरूप्यते यदि अस्माद् इदं जगद् अग्रे सृष्टेः पूर्वं न आस नवा अतो निधनात् प्रलयानन्तरं च भविष्यति अतो मध्ये कदाचिदेव जातं तेन ज्ञायते असद् इति. यद्धि सत् तत्कालत्रयेऽपि भवति, नहि सत् कदाचिद् असद् भवति अन्यथा कदाचिद् घटोऽपि पटः स्यात्. तस्माद् आन्तरालिकत्वाद् असज् जगत्" (भाग.पुरा.सुबो. १०।८७।३७).

इत्थं श्रीमद्भागवतमपि केवलाद्वैतवत् प्रपञ्चस्य अवास्तविकत्वमेव मनुतइति आचार्याणामपि नात्र विमतिः. वस्तुतस्तु दृष्टिकोणभेदमात्रविग्रहोऽयम् उक्तं पूर्वं ब्रह्मवाद-मायावादयोः व्यतिरेकः केवलाद्वैतवादिनः कार्यत्वेन न अस्य जगतः सत्ताम् उररीकुर्वन्ति किन्तु कारणत्वकल्पनां व्यावहारिकीम्

अङ्गीकृत्य तेऽपि जगद् ब्रह्मेति सिद्धान्तम् अभ्युपयन्त्येव. यथाहुः जगद्गुरवः श्रीशङ्कराचार्यवर्याः 'अपरोक्षानुभूतौ' :

ब्रह्मणः सर्वभूतानि जायन्ते परमात्मनः।
तस्मादेतानि ब्रह्मैव भवन्तीत्यवधारयेद्॥
सुवर्णाज्जायमानस्य सुवर्णत्वञ्च शाश्वतम्।
ब्रह्मणो जायमानस्य ब्रह्मत्वञ्च तथा भवेत्॥
(४७, ५१)

तद्वद् वाल्लभाअपि प्रकारान्तरेण मायावादं न स्वीकुर्वन्ति. यथोक्तवान् लालूभट्टोपनामा श्रीबालकृष्णभट्टः 'प्रमेयरत्नार्णवे' ''व्यामोहिका माया जीवं व्यामोहयित्वा तदीयबुद्धौ प्रापञ्चिकसद्वस्तुसदृशं मायिकं पदार्थम् उत्पाद्य पुरः स्थितविषये प्रक्षिपति'' इति (पृ. ४). किन्तु अमी एतत् समर्थकवाक्यानां वैराग्यार्थमेव उपयोगं ''प्रतीतिरेवमुग्धानां मायिकी न वस्तुनि कश्चिद् दोषः स्वाभाविकः'' (तत्रैव पृ. ४), ''पुराणेषु क्वचिद् आन्तरालिकीं सृष्टिं, क्वचिद् विषयतां, क्वचिद् अहन्ताममतात्मकं संसारम् अवलम्ब्य मायिकत्वोक्तिः, क्वचिद् वैराग्यार्थञ्च न वस्तु स्वरूपनिरूपणाय'' (तत्रैव पृ. ९१) इत्यादिभिः वाक्यैः प्रथयन्ति. अथच ''विद्धि मायामनोमयम्'' (भाग.पुरा.११।७।७) ''मायात उद्यदपि यत् सदिवावभाति'' (तत्रैव १०।१४।-२२) ''स्वप्नाभमस्तधिषणम्'' (तत्रैव १०।१४।२२) इत्यादि श्रीमद्भागवतोक्त-वचनानाम् अभिप्रायमपि अन्यथयन्ति. किन्तु, सर्वत्रापि एतादृशवाक्यजातेषु वक्तॄणाम् अभ्यर्हितत्वाद् अधिकारसम्पन्नसाधकेभ्यः तद्विधेयत्वेनैव उपदेशात् क्वापि तदर्थानाम् अनिराकरणाच्च वयं ऋजुवर्त्मानिमेव अनुसरन्तः परमार्थतो जगदसद्वादएव एतेषां तात्पर्यं निश्चिनुमइति कृतं पल्लवितेन शक्तिद्वयकल्पनाम् अधुना विवेचयामः.

आविर्भावतिरोभावौ श्रीमद्भागवतसम्मतौ न वेति ? :

कृतेऽपि वारद्वयम् अवधानतया समग्रस्य श्रीमद्भावगवतस्य आवृतिक्रमे

५

नात्र अस्माभिः अलम्भि शक्तिप्रसङ्गे आविर्भाव-तिरोभावौ इति शब्दद्वितयी. तत्र,

"गृहीतशक्तित्रितयाय" (भाग.पुरा. २।४।१२)
"शक्तिः सदसदात्मिका" (तत्रैव ३।५।२४)
"नानाशक्त्युपबृंहितः" (तत्रैव ३।१२।४८)
"भगवन् स्वशक्तिभिः" (३।२१।१९)
"सर्गादियोऽस्यानुरुणद्धि शक्तिभिर्द्रव्यक्रियाकारकचेतनात्मभिः" (४।१७।३३)
"शक्तित्रयसमेताय ..."(तत्रैव ४।२४।४३)
"यच्छक्तयो वदतां वादिनां वै विवादसंवादभुवो भुवन्ति" (तत्रैव ६।४।३१)
"दुरन्तशक्तये" (तत्रैव ७।८।४०)
"नमोऽस्तु तस्मा उपशान्तशक्तये" (तत्रैव ८।५।४४)
"जगदुदयस्थितिसंयमात्मशक्तिम्" (तत्रैव १२।१२।६६)
"उपचितनवशक्तिभिः" (तत्रैव १२।१२।६७)

इत्यादिषु 'शक्ति'पदेन क्वचिद् गुणत्रयं, कुत्रचिन् माया, क्वापि अविद्यायाः बह्व्यो विच्छित्तयः, कुत्रचन कर्तृकरणकर्मेति त्रितयी, कुत्रचिच्च प्रकृतिपुरुषमहदहङ्कारतन्मात्ररूपा नवधा सृज्यविषयाः श्रीमत्पुराणकृद्भिः द्वैपायनमहर्षिभिः उद्दिष्टाः. एतान् प्रसङ्गान् व्याकुर्वद्भिः वल्लभाचार्यैरपि "नानाशक्त्युपबृंहितः" इत्यस्मिन् "अनेकाः शक्तयो भगवति वर्तन्तइति तत्तदनुरोधेन तथा-तथा वचनम्. अन्यथा तासां गुप्तशक्तीनां प्रकाशो न स्यात्" (भाग.सुबो. २।१२।४८). "भगवन् स्वशक्तिभिः" (भाग.पुरा. ३।२१।-१९) इत्यत्र "स्वशक्तयः सत्वादयः" इत्येतेषु टीकासन्दर्भेषु न क्वापि एतयोः चर्चा अकारि श्रीमद्भागवतप्रसङ्गे.

ननु "तस्मै समुन्नद्धनिरुद्धशक्तये नमः परस्मै पुरुषाय वेधसे" (तत्रैव ४।१७।३३) इत्यत्र "यः स्वात्मनीदं निजामाययार्पितं क्वचिद् विभातं क्वच तत् तिरोहितम्" (तत्रैव ८।३।४) इत्यत्र च 'समुन्नद्धनिरुद्ध' पदद्वारेण

'विभाति'-'तिरोहित'पदद्वारेण च क्रमश आविर्भाव-तिरोभवावेव सङ्केतिताविति चेन्न, कैश्चिदपि टीकाकृद्भि: अतादृशव्याख्यानाद् 'विभातिम्'इतिपदेन च 'आभास'मात्रस्य पर्यवसानाद्, वल्लभवेदान्ताभिमतस्य अविर्भावस्य अविकृतपरिणामवादानुसारेण कारणरूपस्य ब्रह्मणएव कार्यरूपजगदाकारेण प्राकट्यस्वीकाराच्च. यथा ''प्रपञ्चभावो भगवत्येव लीन: प्रकटी भवति''(तत्वार्थदीपनिबन्ध प्र.१।६८) इति सिद्धान्तोऽयं न श्रीमद्भागवतसमर्थितमिति मन्यामहे. यत्तु ''तदेतदक्षयंक्त[५] नित्यं जगन्मुनिवराखिलम्, आविर्भावतिरोभावजन्मनाशविकल्पवत्'' (विष्णुपुराण १।२२।६०) इति विष्णुपुराणश्लोके शब्दमात्रोपलम्भनाद् आविर्भावतिरोभावसिद्धान्तस्य प्रामाणिकता साध्यते सन्दर्भान्तरेक्त[६] तदपि आपातरमणीयम्.

ज्ञानस्वरूपो भगवान्यतो सावशेषमूर्त्तिर्नतु वस्तुभूत:
ततो हि शैलाब्धिधरादिभेदाञ्जनीहि विज्ञानविजृम्भितानि॥
(विष्णुपुरा.२।१२।३७)
वस्त्वस्ति किं कुत्रचिदादिमध्यपर्यन्तहीनं सततैकरूपम्।
यच्चान्यथात्वं द्विज याति भूयो न तत्तथा तत्र कुतो हि तत्त्वम्॥
(तत्रैव २।१२।४१)
तस्मान्न विज्ञानमृतेऽस्ति किञ्चित्क्वचित्कदाचिद् द्विज वस्तुजातम्।
विज्ञानमेकं निजकर्मभेद - विभिन्नचित्तैर् बहुधाऽभ्युपेतम्॥
(२।१२।४३)

इति श्रीविष्णुपुराणेऽपि श्रीमद्भागवतवदेव जगत्सत्तानङ्गीकाराद्.

अपिच ''यत्तु कालान्तरेणापि नान्यां सञ्ज्ञामुपैति वै, परिमाणादिसम्भूतां तद्वस्तु नृप तच्च किम्'' (तत्रैव २।१३।१००) इत्यनेन श्लोकेन अत्र परिणामवादस्य सुस्पष्टतया अनादृतत्वात् शुद्धाद्वैतदर्शनस्य तदुपात्तस्य च आविर्भाव-तिरोभावसिद्धान्तस्य तन्मूलकत्वान् निर्निबन्धनम् अस्य विष्णुपुराणमूलकत्वम्.

अथास्य श्रीमद्भागवतदर्शनदृशा यौक्तिकत्वं न वेति विमर्शः :

अथ आचार्यवल्लभैरेव इदम्प्रथमतया सिद्धान्तस्य अस्य स्वरूपम् अभ्यधायि. तद्यथा, 'सर्वनिर्णये' :

> घटादीनामपि ब्रह्मत्वाद् नित्यता इति वक्तुं युक्तिम् आह :
> आविर्भावतिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिणः।
> सर्वाकारस्वरूपेण भविष्यामीति या हरेः॥
> वीक्षा यथा यतो येन तथा प्रादुर्भवत्यजः।
> मृदादिभगवद्रूपं घटाद्याकारसंयुतम्॥
> मूलेच्छातस्तथा तस्मिन् प्रादुर्भावो हरेस्तदा॥
> (तत्वार्थदीपनिबन्धे सर्वनिर्णयप्रकरणम्)

इति एतस्यैव वैशद्यम् आधीयते श्रीपुरुषोत्तमवर्येण 'आविर्भावतिरोभाववादे'. यथा :

> 'आविर्भाव'-'तिरोभाव'शब्दौ च करणव्युत्पन्नौ भावव्युत्पन्नौ च. तत्र आद्ये पक्षे आविः प्रकटं भावयति उपादानान्तःस्थं बहिः प्रकटीकरोति या निमित्तगता च शक्तिः सा 'आविर्भाव'शब्दवाच्या. एवं तिरो अप्रकटं भावयति बहिष्ठं कार्यम् उपादानान्तः स्थापयति या शक्तिः नाशकगता सा 'तिरोभाव'शब्दवाच्या. द्वितीयपक्षे आविर्भवनम् आविर्भावः तिरोभवनं तिरोभावः.
>
> (सृष्टिभेदवादे पृ. १९१).

एतस्य प्रक्रिया कथं प्रथत इति सोपपत्तिम् उदाजहार सिद्धान्तपारदृश्वा श्रीबालकृष्णः

> भगवदिच्छायां कारणरूपायां मृदि विद्यमानस्य

भगवद्रूपघटस्य आविर्भावः. एवं सति यस्मिन् भगवद्रूपे रूपान्तरस्य आविर्भावः तत् कारणं, यथा मृद्, यस्य रूपस्य प्राकट्यं तत्कार्यं, यथा घट, इति कार्यकारणभावव्यवस्था बोध्या.

(प्रमेयरत्नार्णवे प्रपञ्चभेदे पृ.३) इति.

श्रीपुरुषोत्तममहाभागेन एतन्नामके स्वीये लघुप्रकरणे (आविर्भावतिरोभाववादे) स्वयं काश्चिद् विप्रतिपत्तीः समुद्भाव्य तासां समाधानं व्यधायि तन्न तासामेव उद्भावनेन पिष्टपेषणताम् आधातुम् इच्छामः तथापि स्वप्रस्थानगतविसंवादम् अभिलक्ष्य कक्षीकर्तुम् अशक्यत्वात् वादोऽयं प्रतिविद्यीयते.

किं भोः! ब्रह्म सजातीय-विजातीय-स्वगतभेदरहितमिति भवन्तोऽपि अस्मद्रीत्येव अभिप्रयन्ति न वा? ''सजातीयविजातीयस्वगतद्वैतवर्जितम्'' (त.दी.नि.शास्त्रार्थप्रकरणे) इति स्वाचार्यमुखेनैव निरूपणत्वात्. तर्हि आविर्भाव-तिरोभावौ इति शक्तिद्वयं तत्त्वेन कथम् अभ्युपगन्तुं शक्यते? तस्य ब्रह्मातिरिक्तसत्ताकत्वत्वाद्. तथात्वे च द्वैतापत्तेः अवश्यम्भावित्वात्. किञ्च शक्तिः ब्रह्मणो विलक्षणा सलक्षणा स्वरूपान्तर्गता वेति? आद्यं न, विजातीयभेदस्वीकार्यत्वाद् द्वितीयमपि न समीचीनं, सजातीयत्वसम्पातात्. तृतीयमपि न क्षोदक्षमं, स्वगतभेदावहत्वादिति न स्वारसिकम् इदं श्रीमद्भागवतशास्त्रोक्तदिशापि ''एकस्त्वमेव जगदेतदमुष्य यत्त्वम् आद्यन्तयोः पृथगवस्यसि मध्यतश्च, सृष्ट्वा गुणव्यतिकरं निजमाययेदं नानेव तैरवसितः तदनुप्रविष्टः'' (भाग.पुरा.७।९।३०) इत्यत्र ब्रह्मणः एकस्यैव पारमार्थिकी सत्ता, सृष्ट्यादिकं मायिकम् अवस्तुभूतं, माया च औपचारिकदृष्ट्या 'शक्ति'पदवाच्याऽपि न ब्रह्मणो अतिरिक्ता भ्रमरूपत्वाद् इत्यत्र अद्वैतं निर्बाधमेव.

अपि च, बृहत्वाद् बृंहणत्वाद् वा इति 'ब्रह्म'पदसङ्गतिः. भवन्मतेऽपि,

"ब्रह्म व्यापकमव्ययम्" (त.दी.नि.शास्त्रार्थप्रकरणम्) इति उच्यते. आविर्भाव-तिरोभावौ च सापेक्षिकत्वं, प्राकट्यनिलीनत्वधर्मसङ्गत्यर्थं स्वाश्रयाद् भिन्नत्वम् अपेक्षेते. तौ यदि ब्रह्माश्रितौ, कुतः तदतिरिक्ताधारत्वं श्रयेताम्? सत्याधारे द्वैतदुर्ग्रहः तदनङ्गीकारे च स्वरूपासिद्धिः इति उभयतः पाशारज्जुः. किञ्च, यत्र यस्य कार्यस्य यस्मिन् क्षणे आविर्भावः तस्मिन्नेव न तिरोभावइति अन्योन्याभावो अवश्यम् अभ्युपेयः. तत्सर्वविद्याभावं निराचिकीर्षुभिः भवद्भि न शक्यस्वीकरणइति न आविर्भाव-तिरोभावौ मायातो व्यतिरिक्तौ, भ्रमरूपस्यायाः तस्याः स्वीकारे सर्वाक्षेपजालोच्छेदशक्यत्वादिति नः प्रतिपत्तिः. तस्मात् कारणत्वम् "आविर्भावकशक्त्याधारकत्वम्" इति भवदुक्तम् अलक्षणं, तन्मूलस्यैव उच्छिन्नत्वाद्. अधुना श्रीहरिगुरुकृपाकटाक्षमहिम्ना श्रीमद्भागवतप्रस्थानम् अनुसृत्य तन्निर्वक्तुं कोऽपि यत्न आधीयते.

तद्धि "स्वतः स्वेतरजन्यत्वप्रतिभासकत्वं कारणत्वम्" इति. अयम् अस्य अभिप्रायः. स्वता हि ब्रह्मापरपर्यायस्य आत्मनएव भावः "आत्मावास्यमिदं सर्वम्" (भाग.पुरा.) "तस्मान्न ह्यात्मनोऽन्यस्मादन्यो भावो निरूपितः" (तत्रैव ११।२८।७) इति असकृत्सिद्धान्तितत्वात्. सएव आत्मा मायाम् आधाय स्वस्मिन् स्वकृतप्रपञ्चरूपकार्यस्य उपादानत्वं निमित्तत्वञ्च आरोप्य कर्तृत्वम् आसज्जते. "आत्मैव तदिदं विश्वं सृज्यते सृजति प्रभुः" (तत्रैव ११।२८।६) इत्यपि तत्रैव समाम्नातत्वात्. माया अङ्गीकारे तस्य परिच्छिन्ने जीवत्वादिरूप-स्वेतरजन्यत्व-प्रतिभासः तदेव कार्यत्वं तद्दृष्ट्या च तस्यैव कारणत्वम् इति पारमार्थिकी स्थितिः. व्यवहारे च, मृद्हिरण्यादिकं वस्तुभूतं कुलालस्वर्णकारादि-निमित्तकारणैः घटशरावकटककुण्डलादिरूपतां तत्त्वम् अप्रच्यवमानेऽपि भिन्नाम् अभिरूपतां च प्रातीतिकीम् आधत्तइति स्वतःस्वेतरजन्यत्वप्रतिभासकत्वात् कारणताम् आवहतीति यथोक्तम् अत्रैव "त्वय्यग्र आसीत् त्वयि मध्य आसीत् त्वय्यन्त आसीद् इदमात्मतन्त्रे, त्वमादिरन्तो जगतोऽस्य मध्यं घटस्य मृत्स्नेव परः परस्मात्" (तत्रैव ८।६।१०) "एकस्त्वमेव सदसद् द्वयमद्वयञ्च स्वर्णं कृताकृतमवेह न वस्तुभेदः" (तत्रैव ८।१२।८) "यथा हिरण्यं

बहुधा समीयते नृभिः क्रियाभिर्व्यवहारवर्त्मसु'' (तत्रैव १२।४।३१) इत्यादौ. एवं श्रीमद्भागवतप्रस्थानोत्थं कारणत्वम् उपपन्नम्.

श्रीपुरुषोत्तमकृतः कारणभेदोपभेदानां विमर्शः :

तत्र भवता प्रस्थानरत्नाकरकृता श्रीपुरुषोत्तममहाभागेन कारणभेदेऽपि स्वप्रस्थानसिद्धान्तानुगुणं नावीन्यम् अन्यवादिवैलक्षण्यञ्च उद्भावितम्. तद्यथा,

> ''तच्च कारणं द्विविधं समवायि-निमित्तभेदात्. तत्र तादात्म्यसम्बन्धेन यदाश्रयं कार्यं भवति तत् समवायिकारणं. समवायश्च तादात्म्यस्यैव नामान्तरम् इति''.

अत्र एतद् अवधेयम्. 'समवाय'इत्याख्या मुख्यतया वैशेषिकदर्शनव्यवहार्या परस्ताद् अन्यैरपि अस्याः स्वमतानुरूपनिरूपणम् अकारि मीमांसकादिभिः. अतः तन्मतएव प्रथमम् उपादीयते. यदाह प्रशस्तपादः — ''अयुतसिद्धानाम् आधार्याधारभूतानां यः सम्बन्ध इह प्रत्ययहेतुः स समवायः'' (वैशेषिकसूत्रभाष्य) इति. अस्य अयम् अर्थः युतसिद्धः पृथक्सिद्धः एवम् अयुतसिद्ध इति अपृथक्सिद्धो, अयुतसिद्धयोः यः सम्बन्धः स समवायः. ययोः द्वयोः सम्बन्धिनोः मध्ये एकम् अपरेण सम्बद्धं सदेव तिष्ठति सम्बन्धराहित्यदशायाञ्च स्थातुं न शक्नोति स समवायेन सम्बद्धः सह इतरेण इति तात्पर्यम्. यथा घटरूपं घटे असम्बद्धः सन् न स्थातुं क्षमो, घटश्च घटत्वेन सह असम्बद्धः सन न तिष्ठतीति घट-घटरूपयोः घट-घटत्वयोः च सम्बन्धः समवायः.

किन्तु धीमन्तः एतद् न अनुमन्यन्ते ''इह भूतले घटाभावः'' इत्यत्र विशेषण-विशेष्यभावलक्षणेऽपि सम्बन्धे अस्य लक्षणस्य अतिप्रसङ्गादक्त[७]. गोस्वामिवर्योऽपि लक्षणमिदं प्रतिचिक्षेप ''प्रलये जातिस्थितिः काले वक्तुम् अशक्यत्वात्'' (प्र.र.प्र.परिच्छेदे) मीमांसकश्रीपार्थसारथिमिश्रोक्तं ''येन

सम्बन्धेन आधेयम् आधारे स्वानुरूपां बुद्धिम् आधत्ते, स्वाकारेण बोधयतीति यावत् स सम्बन्धः समवायः'' इत्यपि न साधीयो, ''गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोः सम्बन्धे असमवायत्वापत्तेः इति गोस्वामिनो विमतिः अत्र उज्जृम्भते. ततो ''न समवायः तादात्म्यातिरिक्तः, तादात्म्यञ्च भेदसहिष्णुः अभेदएव. भेदसहिष्णुता च ''बहुस्यां प्रजायेय'' इति इच्छायां तद्व्यापारभूतशक्तिविभागेनेति नात्र पूर्वोक्तदोषञ्चारः श्रुतिशरणत्वात् कल्पनायाः'' (तत्रैव) इति तादात्म्यमेव तद् मनुते. नैयायिकानां मते तादात्म्यं न उक्तपूर्वदृशा भेदाभेदः किन्तु अभेदएव, पदार्थस्य तत्त्वावच्छिन्ने तदसाधारणधर्मत्वावच्छिन्ने वा वृत्त्युपजनकसम्बन्धत्वात्. यथा घटत्वावच्छिन्ने घटस्य सम्बन्ध इति स्वस्मिन् स्वनियामकः सम्बन्धः तादात्म्यम् इति फलितम्. वाल्लभमतेतु ''द्वित्वात्यन्ताभावरूपत्वे सति एकत्वात्यन्तभावरूपत्वं तादात्म्यम् इति भेदसहिष्णवभेदत्वम् अस्य सङ्घटते बहुभवनसङ्कल्पश्रुत्या इति उदाहृतपूर्वम्. राद्धान्ते अस्मिन् —

> उपादानन्तु समवायिनएव अवस्थाविशेषः, परिच्छिन्नस्य कर्तृक्रियया व्याप्तस्यैव मृत्पिण्डसूत्रादिरूपस्य पृथिव्यंशस्यैव घटपटाद्युपादानत्वदर्शनात्. अन्यथा पृथिवीत्वाविशेषात् पिण्डादिरूपताभावेऽपि घटादिः उत्पद्येत. अतएव भगवान् अविकृतएव जगतः एकांशेन समवायी, सएव क्वचित् कालरूपं क्वचित् प्रकृतिरूपं स्वांशम् उपादानं करोति इति. ''प्रकृतिर्ह्यस्योपादानमाधारः पुरूषः परः, सतोऽभिव्यञ्जकः कालो ब्रह्म तत्त्रितयन्त्वहम्'' (भाग.पुरा.११।२४।१९) इति. ''गुणव्यतिकराकारो निर्विशेषोऽप्रतिष्ठितः, पुरुषस्तदुपादानमात्मानं लीलयाऽसृजत्, विश्वं वै ब्रह्म तन्मात्रं संस्थितं विष्णुमायया, ईश्वरेण परिच्छिन्नं कालेनाव्यक्तमूर्तिना'' (भाग.पुरा.३।१०।११-१२) इत्यादिवाक्याद् अवसीयते.
>
> (प्रस्थानरत्नाकर पृ.४३)

अतः परम् अनेन स्वसिद्धान्तानुसारेण उपादानस्यापि द्वैविध्यम् उपपादि

परिणाम्युपादन-विवर्तोपादानभेदेन. वस्तुतो विवर्तोपादनत्वम् एभिः न उत्सङ्गताम् आनीयते वाल्लभैः विवर्त-विवर्तोपादानयोः मध्ये सत्तावैषम्यकल्पनाश्रितानिष्टा-पत्तेः. तत्र आद्यस्य लक्षणम् :

> ''स्वसमानसत्ताककार्याकारेण आविर्भवति (यत्तत्), परिणामश्च उपादानसमसत्ताको अन्यथाभावः'' तदपि (परिणाम्युपदानम्) द्विविधम् क. अविकृतोपादानं, यथा सुवर्णकृतकटककुण्डलादेः सुवर्णधातुः ख. विकृतोपादानं घटशरावोदञ्चनादेः यथा मृत्तिका. अपरम् उपादानविषमसत्ताको अन्यथाभावो विवर्तः. सएव उपादानम् इति विवर्तोपादानम्. एतत्तु एकविधं, यथारजतादिरूपेण बुद्धेः ख्यानम्. निमित्तकारणत्वञ्च समवायिकारणातिरिक्तकारणत्वं, यथा, घटकार्यस्य कृते कुलालचक्रचीवरदण्डादिकं, पटस्य कृते तुरीवेमादिकं ज्ञानस्य कृते विषयेन्द्रियव्यापाराः''.
>
> (प्रस्थानरत्नाकर पृ.४४)

अधुना श्रीमद्भागवतप्रस्थानदृष्ट्या अस्य विमर्शः :

कारणत्वादिप्रसङ्गे श्रीमद्भागवतस्य मूलविग्रहे 'समवाय'शब्दस्य अनुपलब्धेः न वयं समवायाख्यं कारणभेदम् अभ्यूहितुं शक्नुमः. उपादानत्वं निमित्तत्वञ्च पूर्वोक्तप्रातिभासिकत्वदृष्ट्या नच निराकुर्मः. अत्रापि मुण्डकश्रुतिरिव[c] ब्रह्मणः प्रपञ्चजातस्य अभिन्नमिमित्तोपादानत्वस्यैव अभिस्वीकृतिः.

एकः स्वयं सञ्जगतः सिसृक्षयाऽद्वितीययाऽऽत्मन्नधियोगमायया।
सृजस्यदः पासि पुनर्ग्रसिष्यसे यथोर्णनाभिः भगवन् स्वशक्तिभिः॥
(भाग.पुरा.३।२१।१९)

यथोर्णनाभिर्हृदयादूर्णां सन्तत्य वक्त्रतः।
तया विहृत्य भूयस्तां ग्रसत्येवं महेश्वरः॥
(तत्रैव ११।७।२१)

सृष्ट्वा पुनर्ग्रससि सर्वमिवोर्णनाभिः।

(तत्रैव १२।८।४१)

इति मूलग्रन्थे तत्र-तत्र प्रतिपादनत्वात्. उपादानत्वम् अत्र "यदुपादाय पूर्वस्तु भावो विकुरूते परम्" (तत्रैव ११।२४।१६) इति ग्रन्थोक्तवचनविन्यासेनैव निष्कृष्य अवगन्तुं शक्यते. तस्य अयम् अर्थः तावत्. 'यत्' यन्मूलतत्त्वं, कारणत्वेन तदुपाधिना 'उपादाय' स्वीकृत्य, मनसि समुपकल्प्य इति यावत्. 'पूर्वस्तु भावः' कारणत्वकल्पनाभावः 'परं विकुरूते' तज्जन्यकार्यत्वाकारेण अवधारयति प्रमाता, तत् तस्य कल्पितकार्यस्य उपादानकारणम्. श्रीमद्भागवते परमार्थदृष्ट्या अस्य विवर्तत्वं व्यवहारदृशातु परिणामित्वम् इति उभयथाऽपि सङ्गमयितुं न दुःशकम्.

तद् यथा "गुणव्यतिकराकारो निर्विशेषोऽप्रतिष्ठितः, पुरूषस्तदुपादानमात्मानं लीलयाऽसृजत्" (भाग.पुरा.३।१०।११) इत्यत्र परमात्मनः कालरूपेण निमित्तता, पुरूष(चैतन्य)रूपेण च उपादानता लीलया मायाया व्यपदिश्यते. अयं भावः. स कालः उपादानं निमित्तं यस्मिन् तम् आत्मानमेव विश्वरूपेण असृजत्, स्वव्यतिरेकेण सृज्यस्य अभावात्. एवं वस्तुगत्या विवर्तोपादनत्वं सिद्धम्. विवर्तोपादानत्वं स्वासमसत्ताककार्यजनकत्वं, यथा शुक्तेः रजतं प्रति. तथा च प्रपञ्चस्य ब्रह्मभिन्नसत्ताकत्वेन मिथ्यात्वाद् उपादानं शुद्धम् अद्वितीयं ब्रह्मेति निरवद्यम्.

व्यवहारिकपरिणाम्युपादानत्वेऽपि प्रमाणम् अत्रैव. यथा "प्रकृतिर्ह्यस्योपादानम्" (तत्रैव ११।२४।१) इति. अनयैव दृष्ट्या तत्र-तत्र श्रीमद्भागवते तृतीयस्कन्धादौ सृष्टिवर्णनं साङ्ख्योक्तरीत्या नैयायिकाद्युक्तरीत्या वा न विसङ्गतिम् उपैति. अस्मादेव "माया मनः सृजति" (तत्रैव ७।९२१) इति कथञ्चित् प्रधानकारणत्वम्. "चरमः सद्विशेषाणाम् अनेकोऽसंयुतः सदा परमाणुः स विज्ञेयो नृणाम् ऐक्यभ्रमो यतः" (३।११।५) इति. "अणु द्वौ परमाणू स्यात् त्रसरेणुस्त्रयः स्मृतः" (तत्रैव ३।११।५) इति च आरम्भवादोऽपि न न सार्थकताम् आवहतः.

अथ किं नाम व्यवहारिकत्वम् इति चेद् ब्रूम. ''स्वसत्ताकालीनाभावप्रतियोगिज्ञानविषयताकत्वं व्यवहारिकत्वम्'' इति आधुनिकवेदान्तविदुषः श्रीसुब्रह्मण्यशास्त्रिणः परिभाषाम् अभ्युपगच्छामः (अद्वैतदीपिका, द्वितीयपरिच्छेदः पृ.१८२) 'परिणाम'शब्दोऽपि अत्र रूपान्तरापत्त्यर्थकः. ''कालाद् गुणव्यतिकरः परिणामः स्वभावतः'' (भाग.पुरा.२।५।२२) इत्यादौ उपलभ्यमाणो व्याख्येयः.

अथ ब्रह्मणो निमित्तत्वमपि औपाधिकं तत्र-तत्र अवलोकयितुं न ठिनम्. यथा प्रथमएव ''जन्माद्यस्य यतः'' (तत्रैव १।१।१) इत्यात्मके ब्रह्मसूत्रगर्भिते मङ्गलपद्ये. श्रीमद्भागवतप्रस्थाने मायाविशिष्टस्यैव ब्रह्मणः कारणत्वं न शुद्धस्य. ब्रह्माश्रिता मया परिणामिकारणं मायाविषयो जीवाश्रिताऽविद्याविषयो वा ब्रह्म विवर्तोपादानम्. तत्रच ब्रह्मव्यतिरेकेण इतराभावएव जगतइति कार्यस्य यावल्लक्ष्यकालम् अनवस्थितस्य तटस्थलक्षणत्वसङ्गतिः. निमित्तकारणतापि अत्र मायोपहितम् उपहितरूपेण मायापरिणामात्मकवृत्तिद्वारेक्षितृत्वेन.

वस्तुतो रज्जोः अविकृतायाः भुजङ्गाकारेणेव ब्रह्मणो जगदात्मना भानमेव अतएव ''सदेवसौम्येदम्'' ''एकमेवाद्वितीयम्'' ''नेह नानास्ति किञ्चन'' इत्यादि श्रुतयो मिथ्यात्वप्रतिपादनपराः, अतो अस्मद्दृष्ट्या मिथ्याजगदधिष्ठानत्वमेव तदात्मना विवर्तमानत्वम् उपादानत्वम् इति. तदेतद् ब्रह्मवादिब्रुवा न सहन्ते. यथा उच्यते तृतीयाधिकरणस्य अणुभाष्ये श्रीमद्वल्लभाचार्यैः —

> ननु एवमेव अस्तु अपवादार्थत्वात् रज्जुसर्पवदयुक्तार्थकथनेऽपि न दोषः ''सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्व'' इति स्मृतेश्चेत् मैवं, तथा सति पाखण्डित्वं स्यात्. एतादृशशास्त्रार्थाङ्गीकर्तुः आसुरेषु भगवता गणितत्वात्... नहि वेदो निष्प्रपञ्चरूपकथनम् उक्त्वा स्वोक्तं जगत्कर्तृत्वं निषेधति. तस्माद् अध्यारोपापवादपरत्वेन व्याख्यातृभिः वेदान्ताः तिलापः कृता इति

मन्यामहे, सर्ववाक्यार्थबाधात्''. (''तत्तु समन्वयाद्'' - इत्यस्य भाष्ये).

श्रीमद्भागवते तु अध्यारोपापवादौ नैकत्र समाम्नातौ, यथा —

अमुनी भगवद्रूपे मया ते अनुवर्णिते।
उभे अपि न गृह्णन्ति मायासृष्टे विपश्चितः॥
(भाग.पुरा.२।१०।३५)

इत्थम्भावेन कथितो भगवान्भगवत्तमः।
नेत्थम्भावेन हि परं द्रष्टुमर्हन्ति सूरयः॥
कर्तृत्वप्रतिषेधार्थं माययाऽऽरोपितं हि तत्।
(तत्रैव २।१०।४४-४५)

सेयं भगवतो माया यन्नयेन विरुध्यते।
यदर्थेन विनाऽमुष्य पुंस आत्मविपर्ययः॥
प्रतीयत उपद्रष्टुः स्वशिरश्छेदनादिकः॥
यथा जले चन्द्रमसः कम्पादिस्तत्कृतो गुणः॥
दृश्यतेऽसन्नपि द्रष्टुरात्मनो नात्मनो गुणः।
(तत्रैव ३।७।९,१०,११)

अर्थे ह्यविद्यमानेऽपि संसृतिर्न निवर्तते।
(तत्रैव ३।२७।४)

तस्मादिदं जगदशेषमसत्स्वरूपं स्वप्नाभमस्तधिषणं पुरूदुःखदुःखम्।
त्वय्येव नित्यसुखबोधतनावनन्ते मायात उद्यदपि यत्सदिवावभाति॥
(तत्रैव १०।१४।२२)

आद्यन्तवदसज्ज्ञात्वा निःसङ्गो विचरेदिह।
(तत्रैव १२।२८।१३)

मायामात्रमिदं राजन् नानात्वं प्रत्यगात्मनि।
(तत्रैव १२।४।२५)

अपिच, रज्जुसर्पवद् अयुक्तार्थकथनमपि अत्रैव जगतो यथा —

यस्मिन्निदं सदसदात्मतया विभाति।
माया विवेकविधुति स्त्रजि वाहिबुद्धिः ॥
(तत्रैव ४।२२।३८)

समविषममतीनामतमनुसरसि यथारज्जुखण्डः सर्पादिधियाम् ॥
(तत्रैव ६।९।३७)

ज्ञानेन भूयोऽपि च तत्प्रलीयते रज्ज्वामहेर्भोगभवाभवौ यथा ॥
(तत्रैव १०।१४।२५)

किमेतया नोऽपकृतं रज्ज्वा वा सर्पचेतसः।
रज्जुस्वरूपाविदुषो योऽहं यदजितेन्द्रियः ॥
(तत्रैव ११।२६।१७)

इत्थं श्रीमद्भागवतानुसारि कार्यकारणतादिकं न पारमार्थिकम् इति अवगन्तव्यम्. ननु असतः कुतो ह्यर्थक्रियाकारित्वम् अथच कथं व्यावहारिकत्वम् इति चेत्, न, रज्जुसर्पेणापि भीत्या कम्पादिसद्भाव दर्शनाद्. अथच ग्रन्थे "छायाप्रत्याह्वयाभासा ह्यसन्तोऽप्यर्थकारिणः, एवं देहादयो भावा यच्छन्त्यामृत्युतो भयम्" (तत्रैव ११।२८।५) इति सर्वमपि अनवद्यम्.

प्रस्थानरत्नाकरोक्तकारणताद्वैविध्यविमर्शः :

ग्रन्थकृद्गोस्वामिशिरोमणिः प्रकरणस्य अस्य पर्यन्ते कारणताद्वैविध्यपक्षम् उद्भावयामास. तत्र "दण्डचक्रादिन्यायेन सामग्रीकारणाता प्रथमा, तृणारणिमणि-न्यायेन प्रत्येकपर्यवसायिनी इति अपरा". अयमाशयः. धर्माणां धर्मिपदार्थेषु द्विधा वर्तित्वं, व्यासज्यवृत्या प्रत्येकपर्याप्त्या वा. द्वित्वधर्मावच्छेदकतायाः आश्रयत्वं पदार्थद्वयएव न एकस्मिन् इत्यत्र द्वित्वे व्यासज्यवृत्तित्वं, वस्तुद्वयस्य उपस्थित्यैव तद्व्यवहाराद् अतथात्वे "एको न द्वौ" इति व्यतिरेकदर्शनाच्च. प्रत्येकपर्याप्तिश्च निरपेक्षत्वेन अवस्थानत्वम्. कारणातायाः विभागेऽपि दृष्ट्या अनया विचारयितुं शक्यते. तद्यत्र कार्यस्य उत्पत्तौ नैकेषां कारणानां युगपद् आवश्यकत्वं तत्र 'सामग्रीकारणता', यथा घटनिर्माणे दण्डचक्रचीवरादीनां सम्भूयैव कारणत्वं न नैरपेक्ष्येणेति समज्जसम्. ननु दण्डेन चक्रचङ्क्रमणं

चक्रेण भ्रमिद्वारेण मृत्पिण्डस्य घटजननौपयिकत्वं, चीवरेण च निष्पन्नघटाकृतेः चक्रस्थभ्रमिशीलमृत्पिण्डात् पृथक्करणमिति अनेकेषां कार्याणां क्रमदर्शनात् न अत्र सम्भूयकारित्वम् अपितु प्रति कार्यं प्रति कारणस्य स्वतन्त्रत्वं निरपेक्षत्वं वा इति चेत्, न, चक्रभ्रमणादौ न कार्यत्वम् अनुभवविरहात् तेषां व्यापारत्वकुक्ष्यन्तर्भावाच्च, तस्मात् पुरुषोत्तममहानुभावाभिमता सामग्रीकारणता अस्माभिरपि अवश्यम् अभ्युपगन्तव्या. श्रीमद्भागवतेऽपि —

प्रबुद्धकर्मा दैवेन त्रयोविंशतिको गणः ।
प्रेरितोऽजनयत् स्वामिर्मात्राभिरधिपूरूषम् ॥
परेण विशता स्वस्मिन् मात्रया विश्वसृग्गणः ।
चुक्षोभान्योन्यमासाद्य यस्मिंल्लोकाश्चराचराः ॥

(भाग.पुरा. ३।६।४-५)

इत्यादौ, अन्यत्रापि विसर्गाख्यावान्तरसृष्टिनिरूपणप्रसङ्गेषु च 'सामग्रीकारणतायाः' विद्यमानत्वात्.

अथ अन्या विचार्यते. प्रत्येकपर्यवसायित्वं नाम ''स्वभिन्नकार्यजनकविद्यमानत्वे स्वतएव कार्यजनकत्वम्''. एतद् न अलौकिकेषु निमित्तोपादानकारणेषु, जगत्कारणे ब्रह्मणि वा सङ्घटे इति निष्प्रयोजनैव इति आमनामः. कुतः? निमित्तकारणानां परस्परापेक्षित्वस्वरूपाद् उपादानस्य च एकं प्रति एकस्यैव निर्धार्यमाणत्वाद् यथा ''मृदैव घटः तन्तुभिरेव पटः''च इतरथा सर्वस्मात् सर्वभवनप्रसङ्गदुर्वारत्वं तत्त्वे अनिष्टापतिश्च.

ननु अग्निप्रज्वालनात्मके कार्ये तृणारणिमणिषु एकतरग्रहणस्य कामचारात् कथं न एतद् युज्यत? इति चेत्, श्रूयताम्. अग्निप्रज्वालनं न तत्त्वतो अग्नेः उत्पत्तिः अपिच ज्वालामालाकुलकृपटयोः न तृणारणिमण्यादयः उपादानत्वम् आप्तुम् अर्हन्ति, तत्र जन्यजनकभावस्य औपचारिकत्वाद् ब्रह्माण्डे सर्वत्र अनुप्रसक्ततेजस्तत्त्वस्यैव तत्त्वतः तदुपादानत्वाच्च. किञ्च अत्र न विकल्पोपलब्धिरिति तृणारणिमण्यादयो मिथो निरपेक्षत्वेऽपि प्रज्वालनाङ्गभूतसमित्तूलसूर्यप्रकाशादिकं सहायकवस्तुजातम् अपेक्षन्तएवेति ते निमित्तकारणत्वज-

ठरएव निक्षेप्तव्या इति आवेदयामः.

श्रीमद्भागवतानुसारेण च ब्रह्मणः स्वरूपे अभिन्ननिमित्तोपादानत्वे न एतस्या यौक्तिकत्वं प्रत्येकपर्याप्तिकारणतायाः तदन्यत्वस्य अल्पशक्तिमत्वस्य च न कथञ्चनापि शक्यस्वीकारात् कृतम् अनभिमतपल्लवितेन. साम्प्रतं समापनमङ्गलपद्यैः एभिः सम्पूर्यते श्रीहरिगुरुकृपोद्भावितो लघीयान् अयं सन्दर्भः. तद्यथा :

अब्धौ वारिपृषत्कवद्व्यधुरमी जीवाः पृथक्कल्पनां।
यन्मायावशगाश्च संसृतिमये चक्रे क्रमन्तः पुनः॥
कादाचित्कमथप्रपत्तिपरमं लब्ध्वा महत्तत्क्षणं।
यद्दृष्ट्यैव विदन्ति तत्त्वमखिलं तं ज्ञानमूर्तिं नुमः॥

शास्त्राब्धिमन्थाचलविग्रहाणां तत्त्वामृतोल्लाससुधाधराणाम्।
श्रीनिश्चलानन्दमहेश्वराणां[१] जयन्ति पादाब्जमरन्दरेणवः॥

वृन्दाविपिनविहारं, व्रजजीवनमिन्द्रनीलमणिहारम्।
ध्यायेन्नन्दकुमारं, सुखसारं वल्लवीनयनतारम्॥

शरद्गोस्वामिवर्यैः सन्नियुक्ता ह्यस्य लेखने।
कुर्मस्तत्तेभ्य एवास्य प्रबन्धस्यार्पणं वयम्॥

सन्दर्भ

१. पूर्वगोष्ठ्यां प्रस्तुते स्वकीये ''श्रीमद्भागवतप्रस्थाने प्रस्थानरत्नाकरे च शब्दप्रमाणस्वरूपविमर्शः' इत्याख्ये निबन्धे.

२. ''श्रीमद्भागवते शास्त्रीयाः सन्दर्भाः'' इत्यप्रकाशिते विस्तीर्णे ग्रन्थे.

३. ''साधकतमं करणम्'' इति सूत्रव्याख्याने 'सिद्धान्तकौमुद्याः' तत्त्वबोधिनी'टीकायामुद्धृतः श्लोकः.

४. दृष्टव्यः 'चित्सुखी'तिप्रथितायाः तत्त्वप्रदीपिकायाः द्वितीयपरिच्छेदे करणलक्षणनिराकरणम्.

५. 'तदेतदक्षयम्'इति पाठान्तरम्.

६. द्रष्टव्यं पुरुषोत्तमगोस्वामिनएव 'सृष्टिभेदवादे' पृ. १०८

७. द्रष्टव्यं तत्वप्रदीपिकायां द्वितीयपरिच्छेदे समवायलक्षणनिराकरणम्.

८. यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च यथा पृथिव्यामोषधयः सम्भवन्ति यथा सतः पुरुषात् केशलोमानि ततोऽक्षरात्सम्भवतीह विश्वम्॥

(मुण्डकोपनिषदि १।१।७)

९. पूर्वाम्नायश्रीगोवर्धनमठपुरीपीठाधीष्ठितजगद्गुरुशङ्कराचार्यवर्याणाम् अनन्तश्रीविभूषित-स्वामिनिश्चलानन्दसरस्वतीमहाराजानाम् अस्मद्गुरुचरणानाम् इत्याशयः.

चर्चा

प्रस्थानरत्नाकरनिरूपित - करणकारणसामान्यस्वरूपस्य श्रीमद्भागवतप्रस्थानदृष्ट्या परीक्षणम्

डॉ. विन्ध्येश्वरीप्रसाद मिश्र

बी.आर्.शुक्ल : भागवते मायायाः प्रतिपादनं वर्तते इति तु समीचीनं परन्तु सदसदात्मकं मायायाः स्वरूपम् उक्तं तत् कथं सङ्गच्छते? सदसद् उभयरूपत्वं कथं भवितुम् अर्हति? मायायाः लक्षणं यद् अद्वैतिभिः क्रियते सदसद्विलक्षणात्मकत्वं "सद्भिन्नत्वे सति असद्भिन्नत्वे सति सदसद्भिन्नत्वरूपम्" इति तल्लक्षणन्तु भागवते न कुत्रापि प्रतिपादितं दृश्यते.

वि. प्र. मिश्र : अत्र असकृद् मया निरूपितं वर्तते. असद् इदं जगत्. **"न गृह्यते वस्तुतया मनीषिभिः"** इत्यत्र मया उदाहरणानि दत्तानि. तत्र सदद्विलक्षणा तादृशी माया नास्ति. किन्तु जगदिदं असदेव. सदसद्विलक्षणत्वं सदसद्रूपेण... एभिः यथा व्याख्या क्रियते तथा विलक्षणत्वं नास्ति. अध्याहारेण आयाति तत्र. तत्र यः सन्दर्भो वर्तते तत्र अध्याहारेण सदसद्विलक्षणत्वमेव आयाति.

बी.आर्.शुक्ल : कथम् एवं वक्तुं शक्यम्? यदि असत्त्वं प्रतिपाद्यते चेत् तर्हि किं नाम असत्यत्वम्?

वि. प्र. मिश्र : बाध्यबाधकलक्षणम्. माया बाध्यते इति कृत्वा भागवते वस्तुरूपेण जगतः सत्यत्वं न स्वीकृतमस्ति. इति सर्वत्र मया निरपेक्षेणैव यथायथं प्रतिपादितम्.

रा. कि. त्रिपाठी : यादृशं सत्यत्वं स्वीकृतं अद्वैतिभिः त्रिकालाबाध्यत्वरूपं तद्रूपं सत्यत्वं मायायाअपि?

वि. प्र. मिश्र : नहि. मायाया: सत्यत्वं प्रातिभासिकम्.

बी.आर्.शुक्ल : सत्यत्वं यदि तत् स्यात् तर्हि असत्यं कथम् ? सदसदुभयरूपत्वं तत्र प्रतिपादितं वर्तते.

वि. प्र. मिश्र : इदमेव मया निवेदितम्. अर्थेन अनिर्वचनीयतैव आयाति.

रा. कि. त्रिपाठी : किं वैलक्षण्यं वाल्लभस्य ?

वि. प्र. मिश्र : केवलाद्वैतदृशा अथवा भागवतदृशा मया उक्तम्.

बी.आर्.शुक्ल : मायाया: स्वरूपं तैरपि अङ्गीक्रियते. तत्र माया भगवच्छक्तिरूपेण.

वि. प्र. मिश्र : श्रीमद्भिः वल्लभाचार्यैरपि व्यामोहिकामाया स्वीकृता वर्तते. तत्र को भेद: ? इमे कथं ब्रह्मवादिन: ?

गो. श्या. म. : तत्र भगवत्पादानां श्रीशङ्कराचार्याणां भाष्ये एवम् अस्ति ''**अनन्ता ह्यस्य शक्तयो:**''.

वि. प्र. मिश्र : अथ किम् ?

गो. श्या. म. : एकैव शक्ति: तत्र न अङ्गीकृता.

वि. प्र. मिश्र : प्रातिभासिकत्वम्.

गो. श्या. म. : प्रतिभासिकत्वं भवतु. भवताम् आक्षेपो अयम् आसीद् यद् एकैव शक्ति: माया. भाष्येतु ''**अनन्ता ह्यस्य शक्तयो:**''.

बी.आर्.शुक्ल : अनन्ता: शक्तयो भवेयु:. माया इति एका शक्ति:.

गो. श्या. म. : एतेषाम् आक्षेपो अयम् आसीत्. द्वे शक्ती कुतो अङ्गीक्रियते ? एकैव शक्ति: भागवते अङ्गीकृता. किन्तु भगवत्पादेन श्रीशङ्कराचार्येणतु ''**इन्द्रो मायाभि: पुरुरूप ईयते**'' तत्र भाष्ये ''**अनन्ता ह्यस्य शक्तयो:**'' एवमेव शब्दश: लिखितम् अस्ति.

पा. ना. द्विवेदी : तथा भवतु.

गो. श्या. म. : शक्त्यैक्यं वा शक्त्यनैक्यं वा इत्येतस्मिन् विषये ब्रवीमि.

रा. कि. त्रिपाठी : तत्र शक्तय: मायाया: स्वीकृता: भगवत्पादै: शङ्कराचार्यै:.

गो. श्या. म. : नहि. परब्रह्मण:.

पा. ना. द्विवेदी : मायोपहितस्य ब्रह्मण:.

गो. श्या. म. : मायोपहितस्य वा भवतु शुद्धस्य वा भवतु. अस्य ब्रह्मणो अनन्ताः शक्तयः.

वि. प्र. मिश्र : तत्र निवेदयामि. श्रीमद्भागवते मायान्तर्गता बहवः शक्तयः.

गो. श्या. म. : वयन्तु सर्वभवनसामर्थ्यरूपां मायां, योगमायां, व्यामोहिकामायाम् अनेकविधां मायां स्वीकुर्मः. सर्वापि माया व्यामोहिका नास्ति. योगमाया व्यामोहिका नास्ति. सर्वभवनसामर्थ्यरूपा मायापि व्यामोहिका नास्ति. व्यामोहिकैव माया परं व्यामोहिका.

वि. प्र. मिश्र : सर्वासां मायानाम् अत्र बाधो अभ्युपगन्तव्यः श्रीमद्भागवते. भवन्मते काचन माया लीलात्वेन स्वीकृता. लीलापि यदा वृत्तिः भवति तदैव लीला भवति. वृत्तेः लोपे जाते कुतो लीला का च लीला. श्रीमद्भागवते ''**अहं ब्रह्म**'' इत्यादिकम् उपपादितम्.

गो. श्या. म. : ''**अहमेवासमेवाग्रे नान्यद्यत् सदसत्परं**'' भवतः सदसद्रूपा मायापि तत्र निराकृता. ''**पश्चादहं यदेतच्च योवशिष्येत सोऽस्म्यहम्**'' इति शुद्धस्यैव ब्रह्मणो जगतः रूपेण परिणामः तत्र उच्यते.

बी.आर्.शुक्ल : मायायाः अनन्तत्वे तत्र न कापि विप्रतिपत्तिः अद्वैतवादिनाम् , अज्ञानस्य अनेकविधत्वात्. अज्ञानस्य शक्तिरूपमायायाअपि आनन्त्यम्. ''**अनेकाश्रयत्वात् च**'' मायायाः आनन्त्यम् अस्माभिरपि स्वीक्रियते अद्वैतिभिः. लीला यदि स्वीक्रियते तत्र एको मम प्रश्नः. ''**एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय**'' इति लीलातु भवति. तत् सर्वत्र वेदेषु प्राप्यते. परन्तु ''बहु अहम् एकः स्याम्, विनाशयेयम्'' इति कुत्र उक्तम् ? कथं तादृशी विनाशलीला भवितुम् अर्हति ?

गो. श्या. म. : ''**अथाऽतो ब्रह्मजिज्ञासा**'' ''**जन्माद्यस्य यतः**''. अब इसमें देखने लायक बात है शुक्लजी! यद्यपि मुझे ज्ञात है कि अद्वैतमतमें यह ब्रह्मका तटस्थलक्षण है स्वरूपलक्षण नहीं है मगर मैं शुद्धाद्वैतकी दृष्टिसे कुछ मुद्दोंपर ध्यान

आकृष्ट करना चाहूंगा. किसी कारणसे जब कार्यका जन्म होता है तो आवश्यक नहीं है कि कार्य और कारण का अभेद हो. क्योंकि कुम्भकारसे कुम्भका जन्म होता है परन्तु उन दोनोंमें अभेद नहीं होता है. यदि बात "जन्म अस्य यत:" होती तब तो इतनी हो सकती थी. श्रुति भी "**यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते. येन जातानि जीवन्ति. यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्विजिज्ञासस्व तद् ब्रह्म**" कहती है. और सूत्रकार भी "**जन्माद्यस्य यत:**" में यही कहते हैं. तो "स्थितिरस्य यत:" यह भी तो बात है! तो उत्पत्तिकारणत्वके साथ स्थितिकारणत्व भी आया. कुम्भकारका कुम्भमें स्थितिकारणत्व नहीं होता है, उत्पत्तिकारणत्व होता है. तो जब उत्पत्तिकारणत्व भी कहा है और स्थितिकारणत्व भी कहा है तो कुछ स्थिति बदल रही है. अभिन्ननिमित्तोपादानता जैसा कुछ ध्वनित होने लगा. और वह अभिन्ननिमित्तोपादानता विवर्तोपादानात्मिका है या परिणाम्युपादानात्मिका है यह फिर एक प्रश्न होता है. यदि बात यहीं अटक जाती--- यहीं उपसंहृत हो जाती भी कथा अलग होती. मगर "**जन्माद्यस्य यत:**" में "**यत्प्रयन्ति अभिसंविशन्ति**" भी कहा गया है. जिसमें लीन होता है यह भी लक्षणतया कहा गया है. शुक्तिपर भासित होती रजत शुक्तिकामें कभी लीन नहीं होती है. वाल्लभ वेदान्तकी समस्या यह है. रजत शुक्तिकामें बाधित होती है. लय कोई भिन्न वस्तु है और बाध कोई भिन्न वस्तु है. यदि लय और बाध को आप एक मानेंगे तो...

वि. प्र. मिश्र : मैं निवेदन करूं. ये परवर्ति शब्द हैं. भागवतमें लयका नाम ही 'बाध' है.

गो. श्या. म. : परवर्ति यानि उपनिषद्में परवर्ति हो तो पता नहीं. यह

उपनिषद्का शब्द है. ''**तज्जलान्**'' में तस्मिन् जायते लीयते अनिति इति तज्जलान्.

पा. ना. द्विवेदी : बाधः कः ? बाधनिवृत्तिः. स्वस्मिन् उपादानेएव यस्य नाशो भवति स 'बाध'शब्देन उच्यते. उपादानेन सह यस्य निवृत्तिः सो निवृत्तः इति उच्यते. शुक्तिकारजतस्यापि शुक्त्यविच्छिन्नचैतन्ये यद् अज्ञानं शुक्तिविषयकं तदेव उपादानहेतुः रजतस्य. रजतम् उपादाने सह तत्र विलीयते. किन्तु शुद्धब्रह्मनिष्ठाज्ञानपरिणतं जगत्, घटपटादि, यदा दण्डेन नश्यति तदा स्वोपादानएव तस्य लयो जायते. निवृत्तिस्तु ब्रह्मविषयकवृत्त्या जायते अद्वैतिनां मते. अतः इदं न वाच्यं यद् रजतस्य लयो अज्ञानेन भवति. स्वोपादानसहितस्यैव रजतस्य तत्र नाशः...

गो. श्या. म. : नहि. अहम् एवं न वदामि. अज्ञाने लयो न भवति. अज्ञानएव लयो भवितुम् अर्हति ब्रह्मणि लयो भवितुं न अर्हति यदि ब्रह्म तस्य परिणाम्युपादानं न स्यात्. नहि विवर्तस्य कदाचित् परिणाम्युपादाने बाधो दृश्यते नवा तस्य अधिष्ठाने लयो भवति.

पा. ना. द्विवेदी : अद्वैतसिद्धान्तः उच्यते. शुद्धं निर्विशेषं ब्रह्म जगत्कारणम् इति न अङ्गीक्रियते. सोपहितं ब्रह्म जगत्कारणम्. परिणतिः भवति. अधिष्ठानतया...

गो. श्या. म. : अत्रतु एवं भवति. जिज्ञास्यं ब्रह्म अन्यद् उपास्यं च अन्यत् ज्ञेयं च अन्यत्. कोऽयं ब्रह्माद्वैतवादः ?

पा. ना. द्विवेदी : आनन्दमयाधिकरणे भगवत्पादैः उक्तम्. द्विविधं हि ब्रह्म.

गो. श्या. म. : सूत्रकारेणतु ''**अथाऽतो ब्रह्मजिज्ञासा**'' ''**यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते. येन जातानि जीवन्ति. यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद् विजिज्ञासस्व तद् ब्रह्म**'' इत्येव उक्तम्. भगवत्पादेन श्रीशङ्कराचार्येणापि उक्तमस्ति ''इत्युपासीत'' इत्येवं यत्र 'इति'प्रयोगः चेद् उपासना मन्तुं शक्या. तत्र पारमार्थिकत्वं तस्य विधेयस्य नास्ति. यत्र 'इति'शब्दरहितं विधानं भवति

तत्रतु पारमार्थिकत्वं भवति इति भगवत्पादानां भाष्ये उक्तिः वर्तते. "**तद् ब्रह्म इत्युपासीत**" इत्येतादृग्वचनं तत्र नास्ति.

वि. प्र. मिश्र : उपनिषदि तत्प्रकरणम् उपासनायाएव. यत्र...

गो. श्या. म. : अहं तन्न वदामि. अहम् एवं वदामि यद् भगवत्पादेन यादृशो विवेकः कृतः. कुत्र उपासना अङ्गीकर्तव्या, कुत्र मिथ्या आरोपो अङ्गीकर्तव्यः उपासनार्थम्, कुत्रच पारमार्थिकत्वं तस्य तथा भवति. नो चेद् भवद्भिः एवं उच्यते "**तत्त्वमसि**" इत्यत्रापि वयम् एवम् अङ्गीकर्तुं शक्नुमः "तव तत्त्वेन उपासना कर्तव्या". कुतो न वक्तुं शक्यते? एतस्मादेव भगवत्पादाः एवं वदन्ति. "**तत्त्वमसि**" इत्यत्र "**अहं ब्रह्मास्मि**" इत्यत्र "अहं ब्रह्म इति उपासीत" इति उक्तिः नास्ति. "तत् त्वम् इति उपासीत" इति उक्तिः नास्ति. 'इति'पदरहितं "तत् त्वम्" इत्येतादृशः उद्देश्य-विधेयभावः 'इति'पदरहितो "अहं ब्रह्म" इत्येतादृशः उद्देश्यविधेयभावः तद्वदेव मया उच्यते आभाससमानयोगक्षेमतया मया एवम् उच्यते : "तद् ब्रह्म"इत्यत्र 'इति'पदं नास्ति. यदि इयं भगवत्पादानां युक्तिः समीचीना नास्ति तदा अहं न वक्तुं शक्नोमि. यदि समीचीना तदा अत्र 'इति'पदन्तु नास्ति. अयमेव मम अभिप्रायः. यदि जिज्ञास्य-ज्ञेयब्रह्मणोः भेदः अङ्गीक्रियते चेद् जिज्ञासा अन्यस्य ज्ञानम् अपरस्य एवं यदि भवति चेत् तदा ब्रह्मद्वैतापत्तिः आयाति.

बी.आर्.शुक्ल : व्यावहारिक-पारमार्थिकभेदेन द्वैतम् अस्माभिः स्वीक्रियतएव.

वि. प्र. मिश्र : "**आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी**" इत्यत्र जिज्ञासायाः उपासनान्तःपातित्वात.

गो. श्या. म. : किन्तु यद् जिज्ञासितं तद् ज्ञेयतया न ज्ञायते चेद् अन्यद्धि जिज्ञास्यं अन्यत् च ज्ञेयं तदा जिज्ञासायाः क्वोपयोगः? घटजिज्ञासायां पटज्ञानम् उपदिश्यते चेत्! एतादृग्गुरोः पुरतः को हि जिज्ञासां कुर्यात्?

पा. ना. द्विवेदी : तथा नास्ति. आनन्दमयाधिकरणे स्पष्टतया भगवत्पादैः उक्तम् : द्विविधो ब्रह्मोपदेशः. सविशेषरूपेण निर्विशेषरूपेण च. जिज्ञास्यं ज्ञेयं निर्विशेषं ब्रह्म. सविशेष्यं च उपास्यम् अभ्युदयकार्यार्थम्. मोक्षार्थं च ज्ञेयं ब्रह्म. तर्हि यद्ब्रह्म निर्विशेषं शुद्धं निर्गुणं तद् जिज्ञास्यं नतु सविशेषम्. सविशेषं ब्रह्म उपास्यम्. यश्च भेदः उच्यते भवद्भिः सविशेष-निर्विशेषयोः भेदः. नास्ति भेदः.

गो. श्या. म. : सूत्रे तादृशी प्रतिज्ञा न कृतेति अस्माकम् उदरे पीडा भवति. यदि ''अथातो जिज्ञास्योपास्यब्रह्मणोः जिज्ञासा''...

पा. ना. द्विवेदी : सूत्रे ''सविशेषं ब्रह्म जिज्ञासितव्यम्'' इत्यपि न उक्तम्. केवलं ''ब्रह्म जिज्ञासितव्यम्'' इत्येव उक्तम्.

प्र ादाचार : किन्तु ''**अथातो ब्रह्मजिज्ञासा**'' इति प्रथमसूत्रे यस्य ब्रह्मणो जिज्ञास्यत्वम् उक्तं तस्यैव ब्रह्मणो लक्षणम् उच्यते द्वितीये सूत्रे ''**जन्माद्यस्य यतः**''. एवञ्च ''**जन्माद्यस्य यतः**'' इति सूत्रे यल्लक्षणम् उक्तं तत् सविशेषब्रह्मणो लक्षणं भवति. एवञ्च सविशेषब्रह्मैव जिज्ञास्यत्वेन वक्तुं स्यात् प्रथमसूत्रे. यदि प्रथमसूत्रे निर्विशेषं ब्रह्म जिज्ञास्यत्वेन वक्तुं स्यात् तर्हि तत्र जन्मादिकारणत्वं कथं तस्य लक्षणं भवेत्?

पा. ना. द्विवेदी : जगज्जन्मादिहेतुत्वोपलक्षितं निर्विशेषं ब्रह्म इति अर्थः.

गो. श्या. म. : सूत्रे नास्ति तादृशी प्रतिज्ञा. ''**यथाचायमर्थः सर्वेषां वेदान्तानां तथा वयम् अस्यां शारीरकमीमांसायां प्रदर्शयिष्यामः**'' **इति सम्पूर्णमपि अध्यास्यभाष्यं उत्सूत्रमिव लक्ष्यते.**

पा. ना. द्विवेदी : तेषां मते सविशेष-निर्विशेषब्रह्मणोः भेदो भवति. अत्रतु भेदो नास्ति. भेदस्तु पारमार्थिको नाङ्गीकृतः अद्वैतवादिभिः. पारमार्थिको भेदो नास्ति चेत् सविशेष-निर्विशेष...

प्र ादाचार : यदि पारमार्थिको भेदो नास्ति, एकं ब्रह्म उपास्यम् अन्यत्तु जिज्ञास्यम्. यद् उपास्यं न तत् जिज्ञास्यम्. यच्च जिज्ञास्यं न तद् उपास्यम्.

पा. ना. द्विवेदी : एवं न. तदेव ब्रह्म जिज्ञास्यं तदेव उपास्यम्. उपासना गुणधर्मारोपणं विना न सम्भवतीति गुणान् धर्मान् च आरोप्य तदेव विशुद्धं ब्रह्म उपास्यत्वेन विहितम्. नतु अन्यत् किञ्चिदस्ति सविशेष-निर्विशेषब्रह्मणोः. अयम् अभिप्रायः.

प्र ादाचार : एतत्प्रबन्धविषये वक्तुमिच्छामि. एतैः श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादमहा-भागैः भागवतप्रस्थानरीत्या निरूपणं क्रियते इति उच्यते. क्वचित् च अद्वैतसिद्धान्तोऽपि तत्र यश्च सूत्रप्रस्थानाधारेण अद्वैतसिद्धान्तः निरूपितो वर्तते सोऽपि सिद्धान्तः तत्र सम्मिश्रितो वर्तते. तत्र भेदः कुत्र भवति कुत्र नास्ति इति न सम्यग् ज्ञायते. भवद्भिः माया प्रातिभासिका भवति इति उच्यते. परन्तु अद्वैतसिद्धान्ते मायायाः प्रातिभासिकत्वं न अङ्गीकृतम्. व्यावहारिकत्वम् इत्येव. सत्तात्रयम् अङ्गीक्रियते चेत् तर्हि व्यावहारिकी सा माया इत्येव वाच्यम्. तैश्च सदसद्रूपा भवति माया इत्येवं भागबतश्लोके यदा श्रूयते तदानीं भवद्भिः नहि तादृशी माया विवक्षिता वर्तते अन्यैव माया भागवतप्रस्थाने वर्ण्यते इति उच्यते. अपिच पुनश्च 'सदसद्रूपा' इति पदश्रवणेऽपि तत्र अध्याहारः कोऽपि करणीयः इति उच्यते. एवम् एतद्विषये किञ्चित् स्पष्टतया वक्तव्यम् इति मम भाति. कोऽयं मायासिद्धान्तः ? किं अद्वैतसिद्धान्तप्रतिपादितः ...

वि. प्र. मिश्र : श्रीमद्भागवते समेषां सिद्धान्तानां वैलक्षण्यं वर्तते. इत्यस्मादेव हेतोः समेऽपि टीकाकृतः प्रभवेयुः टीकाकृतः...

गो. श्या. म. : शुद्धाद्वैतवादं ...

वि. प्र. मिश्र : शुद्धाद्वैतवादमपि. मया तु कथ्यते यत् तत्र आरम्भवादोऽपि अस्ति. इत्यस्माद् हेतोः मया सर्वसमन्वयप्रस्थानत्वेन श्रीमद्भागवतम् अङ्गीक्रियते. तत्र केवलाद्वैतस्यैव चर्चा नास्ति. श्रीमद्भावतस्य या माया सा विलक्षणा.

गो. श्या. म. : शुद्धाद्वैतस्य चर्चा भागवते कुत्र वर्तते इत्यपि भवद्भिः निरूपणीयम्. वयं श्रोतुकामाः. एक बात और.

श्रीविन्ध्येश्वरीप्रसादजीने यहां वल्लभाचार्यका एक वचन असद्वादके समर्थनमें उद्धृत किया है. वहीं महाप्रभुने उस वचनका अत्यन्त स्पष्ट शब्दोमें खुलासा भी किया है. उसका उल्लेख यहां करना आवश्यक है. अन्यथा अनुक्तोपालम्भ हो जायगा इसलिये मैं आप सभीका ध्यान आकृष्ट करना चाहता हुं. वहां महाप्रभु यह कहते हैं कि **''सद्बुद्ध्या सर्वथा सद्भिः न सेव्यमखिलं जगत्''**. जगत्का सद्बुद्धिसे सेवन नहीं करना चाहिये. यदि सद्बुद्धिसे सेवन करनेमें कृष्णसेवनाका परित्याग होता है तो महाप्रभु कहते हैं कि उस स्थितिमें हम असद्वादी हैं. और वहां अत्यन्त सावधानीसे और स्पष्टरूपसे महाप्रभु वल्लभाचार्यने निराकरण किया है कि फिर इस जगत्को सदसद्विलक्षण भी नहीं परन्तु सर्वथा असद् ही मानना पड़ेगा. जो आप(?)का सिद्धान्त नहीं है. महाप्रभु उस अन्तिम छौर तक गये हैं. यदि जगत्की सत्यता कृष्णसेवामें किसीको आड़े आती है तो हम जगत्की असत्यताका प्रतिपादन करेंगे. आओ करो मुकाबला हमारा. परन्तु, यदि जगत्की सत्यता कृष्णसेवामें सहायक होती है तब तो जगत् कृष्णलीलारूप होनेसे सदात्मक ही है.

वि. प्र. मिश्र : प्रश्न यह है कि कृष्णसेवाको भी तो कोई सिद्धान्त देना पड़ेगा! यदि कल्पित हैं तब तो कुछ भी करिये परन्तु यदि दर्शनसे सिद्ध कृष्ण हैं; श्रुतिसिद्ध हैं तभी वे बन पायेंगे. ब्रह्म यदि आत्मीय मात्र रह जायेगा तो छूटेगा. निद्रामें सारी चीजें छूट जाती हैं. उसको आत्मरूप मानना पड़ेगा. इसलिये कृष्णको श्रुतिसिद्ध और युक्तिसिद्ध दोनों मानना पड़ेगा.

गो. श्या. म. : हम तो कृष्णको **''ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते''** कहते हैं. हम कृष्णको व्यापक ब्रह्म भी मानते हैं.

परमात्मा भी मानते हैं; अन्तर्यामी भी मानते हैं आत्मतया. "**अहमात्मात्मनां धातः प्रेष्ठः सन् प्रेयसामपि, अतो मयि रतिं कुर्याद् देहादिः यत्कृते प्रियः**". तो आत्मा परमात्मा=अन्तर्यामी. इस अर्थमें हम उसको आत्मा भी मानते हैं. और केवल आत्मा ही नहीं उसको हम भगवान् भी मानते हैं. व्यापिवैकुण्ठादि लोकमें ऐश्वर्य वीर्य यश श्री ज्ञान वैराग्यादि गुणों सहित अपने किसी दिव्य स्वरूप या विग्रह में वह भगवान् भी है. और केवल वैकुण्ठमें ही विराजमान् भगवान् ही नहीं है, सातवें आसमां पर जैसे अल्लाताला बिराजता है, वह जगत्में श्रीरामतया, श्रीवामनतया अनेक अवतारोमें प्रकट भी होता है. और वह जहां-जहां जिस-जिस रूपमें प्रकट होता है. उन सारे रूपोमें उसकी ब्रह्मरूपता, उसकी परमात्मरूपता, उसकी भगवद्रूपता, उसकी अवताररूपता, यह तो अल्पीयसी कथा है, विग्रहरूपता भी जहां है, शिलादिमें, वहां भी हम उसकी पारमार्थिकी सत्ताको स्वीकारते हैं. और एक बात बताउं ...

वि. प्र. मिश्र : भगवत्पाद शङ्कराचार्य भी मानते हैं. और अन्तमें मधुसूदनसरस्वती तक आते आते ...

गो. श्या. म. : हमको तो उसके जड़त्वसे भी आपत्ति नहीं है क्योंकि हम यह मानते हैं कि यदि केवल जड़बुद्धि हमको है तो "**शिलाबुद्धिर्न कार्या तत्र नारद कर्हिचित्, ज्ञानानन्दात्मको विष्णुः यत्र तिष्ठति अचिन्त्यकृत्**". ज्ञानानन्दात्मक विष्णु कहीं अपना शालिग्रामकी तरह शिलारूप भी प्रकट करता है तो हम आपत्ति करनेवाले कौन होते हैं? वह जिस रूपमें अपनेको प्रकट करता है उस रूपमें हम उसकी उपासना करने तैयार हैं. और हमको यह भय लगता है कि...

वि. प्र. मिश्र : आप लोग आभूषणोंको भी सत्य मानते हैं हम लोग केवल सोनेको ही सत्य मानते हैं. आभूषण तो हम भी पहनेंगे लेकिन सोना समझकर पहनेंगे. आप सोनेको भी आभूषण समझकर पहनेंगे अन्तर केवल इतना है.

गो. श्या. म. : हम तो सोना और आभूषण दोनोंमें तादात्म्य मानते हैं. हम भी यह बात कहते हैं कि केवल आभूषणमें ही पर्यवसायिनी जिसकी बुद्धि है उसकी बुद्धिको *रिफर्* करके यह कहा गया है कि जगत् मिथ्या है. जिसकी सुवर्णबुद्धि है तब फिर जगत्को मिथ्या कहने-माननेका कोई हेतु नहीं रहता.

कश्चित् : तब फिर केवलाद्वैत और शुद्धाद्वैतमें कोई भेद नहीं रहा.

गो. श्या. म. : इस अर्थमें महान् भेद है कि आभूषण सुवर्णज्ञानसे बाधित नहीं होते हैं. प्रत्युत उनके मूल्यमें द्वैगुण्य आता है : सुवर्णमूल्य और आभूषणकी कुशल घड़ाईकी कारिगरीका मूल्य भी!

----*----

संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गोस्वामी श्याममनोहरः

''प्रस्थानरत्नाकरनिरूपितकरणकारणसामान्यस्वरूपस्य श्रीमद्भागवतप्रस्थानदृष्ट्या परीक्षण''परेण स्वकीयेन आलेखपत्रेण श्रीमद्भिः डो.विन्ध्येश्वरीप्रसादमिश्रैः अस्मासु नूनं बहूपकृतं न तत्र कश्चन शंकालेशोऽपि. एतेषां श्रीमद्भागवतपुराणे हि असाधारणं वैदुष्यं वरीवृत्यते, येन तमेतं पुराणं सर्वसन्देहवारकत्वेन अभ्युपगच्छताम् अस्मादृशानां च कृतेऽपि नितान्तं काञ्चन स्पृहणीयतां तदेतद् वैदुष्यम् आवहतीति न तां स्वहृदयाद् अपन्होतुं शक्नुमः!

तथापि भगवत्पादश्रीमच्छंकराचार्याणामेव मतम् अनुसृत्य श्रीमद्भागवतार्थावगमनिष्ठा एतेषां हृदये बद्धमूला आहोस्वित् श्रीमद्भागवतव्याख्यानव्याजेनापि

शांकरवेदान्तैकपरिपोषणनिष्ठा वा इति पर्याकलने अहम् आत्मानम् असमर्थमिव भावये.

यतोहि एकत्र ''श्रीमद्भागवते नैकान्ततो वाल्लभस्य शुद्धाद्वैतस्य अन्यस्य वा केवलाद्वैत-विशिष्टाद्वैत-द्वैताद्वैत-द्वैतादीनाम् एकमतस्यैव समर्थनं, तत्र-तत्र अधिकारिभेदानुकूलं समेषां वेदान्तभेदानाम् आस्तिकषड्दर्शनानामपि च नैकेषां, विशिष्य साङ्ख्य-योग-मीमांसादीनां स्वसिद्धान्तानुगुणम् अङ्गीकाराद्'' इति उज्जुघोषयिषन्तोऽपि इमे सर्वत्र केवलाद्वैतवादमेव प्रमापयन्ति. साग्रहञ्च खलु सर्वत्र श्रीमद्भागवतस्य वाल्लभव्याख्याने दूषणमेव बाभावयन्त्यपि. पुनश्च उपक्रमे ''मया सर्वसमन्वयप्रस्थानत्वेन श्रीमद्भागवतम् अङ्गीक्रियते. तत्र केवलाद्वैतस्यैव चर्चा नास्ति. श्रीमद्भावतस्य या माया सा विलक्षणा'' इत्यपि उच्चैः कथयन्ति!

अस्माकं विद्वद्गोष्ठीसमायोजनप्रयोजनन्तु तावत् तत्तद्दर्शनसम्प्रदायानुसारेण अस्मन्मतौचित्यानौचित्यचिन्तनमेव. न तेन अस्मन्मते एतैः प्रदर्शितेन अनौचित्येन कश्चन पीडालेशोऽपि प्रत्युत गोष्ठीप्रयोजनसम्पूर्त्या महानेव सन्तोषः प्रादुर्भवति! तथापि एतदालेखपत्रे यदि उपक्रमांशस्य प्रामाण्यं तदा आलेखमध्यभागे शांकरवाल्लभवेदान्तयोः समन्वयो येन भागवतवचनेन सिद्धयेत् तादृग्व्याख्यानप्रतिपत्तिः हि अभीष्टा आसीत्. यदितु आलेखमध्यभागे प्रदर्शितस्य वाल्लभवेदान्तखण्डनपूर्वकशां-करवेदान्तमण्डनस्य प्रामाण्यं तदा श्रीमद्भागवतं सर्वसमन्वयाख्यं तुरीयं प्रस्थानम् इति वादाय वितीर्णो हि जलाञ्जलिः!

अथ वाल्लभवेदान्तिभिः कृतस्य शांकरमतालोचनस्य निरसनं विना श्रीमद्भागवतस्यापि समन्वयप्रतिपादकत्वं न शक्यवचनम् इति चेत्, तदा मिथो विरोधाद् आलेखोपक्रमगता सर्वसमन्वयप्रतिज्ञा अपार्थकैवेति घट्टकुट्यां प्रभातवृत्तान्तः संवृत्तः! नच अविद्यामोहग्रस्तानां ब्रह्मवादिब्रुवाणां वाल्लभवेदान्तिसदृशानां मनस्तोषायैव श्रीमद्भागवते परमार्थतः कार्यकारणभावातीतस्य सकलद्वैतोपाधिरहितस्य ब्रह्मणोऽपि क्वचित्क्वचित् परिणाम्युपादानतापि निरूपिता व्यवहारेच अभ्युपगतापीति सर्ववेदान्तसमन्वयपरता अस्य शास्त्रस्य अक्षुण्णैव इति वाच्यं, निर्मत्सरणां सतां प्रोज्झितकैतवधर्मोपदेशपरस्यापि शास्त्रस्यास्य कैतवपूर्णोपदेशकत्वापातात्. तस्माद् निबन्धोपक्रम-मध्यभागयोः ध्रुवं एकवाक्यताराहित्यमेव प्रतिभाति. तत्परिहाराय चेमे महोदयाः नूनं प्रभवेयुरेवेति वयन्तु स्वकीयं भृशं कार्तज्ञ्यमेव इह विनिवेदयामो,

अस्मदायोजितविद्वद्गोष्ठीप्रयोजनसाफल्याय एतादृशं परिश्रमपूर्णं पाण्डित्यप्रकाशकं च निबन्धं सुहृद्भिः एतैः प्रस्तुतमिति.

अथ प्रस्थानरत्नाकरकृतां करणलक्षणविमर्शे मिश्रमहोदयाः यद् निरूपयन्ति—

"व्यापारवदसाधारणं कारणं करणम् अत्र असाधारणत्वञ्च अत्र कार्योत्पादनकाले तदनुकूलव्यापारातिरिक्तव्यापाररहितत्वं कारणेन कार्यजनने यदन्तरा अवश्यम् उपयुज्यते स व्यापारो... श्रीमद्भागवते 'करण'पदमिदं स्पष्टतया अस्मिन् अर्थे न उपयुक्तं किन्तु सृष्टिप्रक्रियानिरूपणे भगवतः तात्त्विकस्वरूपनिरूपणे वा इन्द्रियसमष्ट्युपलक्षकत्वेन व्यवहृतम्"इति.

यच्च इतःपरं महता फटाटोपेन भागवतश्लोकेषु यत्र-यत्र ब्रह्मणः करणाजन्यज्ञानरूपत्वं तत्र तथात्वेऽपि व्यवहारे करणग्रामस्य बुद्धि-बुद्धीन्द्रियादिरूपस्य तैजसाद् अहङ्काराद् अभिव्यक्तिः या निरूपिता तत्संकलनेन अनेकैः भागवतवचनैः शुद्धबुद्ध्यादिकरणग्रामस्यापि प्रमात्मके भगवत्तत्त्वज्ञाने प्रकृष्टोपकारकतामपि अभ्युपगच्छन्ति. अभ्युपगम्यैव एवं पुनः तत् प्रकृष्टत्वञ्च "यद्व्यापारानन्तरं फलनिष्पत्तिः तद्" इति अङ्गीकुर्वन्ति.

तदनु पुनः मिश्रमहोदयाः कथयन्ति :—

"किन्तु एतद् व्यावहारिक्यामेव सत्तायां न पारमार्थिक्यामिति प्रायशः सर्वत्रापि भागवतकृतां द्वैपायनर्षीणाम् अभिमतिः. भगवानेव वस्तुतो अद्वयज्ञानम् **'वदन्ति तत्तत्त्वविदस्तत्त्वं यज्ज्ञानमद्वयम्, ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते'** (तत्रैव १।२।११) इति ग्रन्थोपक्रमएव कक्षीकारात्. तच्च ज्ञानं निरपेक्षं करणादिसामग्र्यनधीनम्. **'नैतन्मनो विशति वागुत चक्षुरात्मा प्राणेन्द्रियाणि च यथाऽनलमर्चिषिः स्वाः'** (तत्रैव ११।३।३६) **'ज्ञानं स्वतः'** (तत्रैव ११।४।४) इति वचनैरपि च उक्त्वात्. किञ्च, **'ज्ञानमात्रं परं ब्रह्म परमात्मेश्वरः पुमान्, दृश्यादिभिः पृथग्भावैर् भगवानेक ईयते'** (तत्रैव ३।३२।२६) इत्यत्र **'ज्ञानमेकं पराचीनैर् इन्द्रियैर् ब्रह्म निर्गुणम् अवभाति अर्थरूपेण भ्रान्त्या शब्दादिधर्मिणा'** (तत्रैव ३।३२।२८) इत्यत्र च अन्यत्रापि, ज्ञाने करणादीनां व्यावहारिकत्वस्यैव पर्यनुयोगात्. तथाच, **'त्वमकरणः स्वराडखिलकारकशक्तिधरः'**

(तत्रैव १०।८७।२८) इति अस्मिन् वेदस्तुतिवचनेऽपि आपाततो यद्यपि ब्रह्मणो निर्गुणस्वरूपे न इन्द्रियाणाम् अपेक्षा प्रसक्तिः वा इति उच्यते तथापि पदशक्तिमहिम्ना 'अखिलकारकशक्तिधर' इति विशेषणोपन्यासेन भगवतएव समग्रक्रियाश्रयित्वम् अथच कर्तृत्वं, करणादीनां तद्विवर्त्तमात्रत्वञ्च अङ्गीचक्रुः श्रीमद्भागवतप्रणेतारः''.

इत्यादिकं बहु मिथो विरुद्धमेव वदन्तो वाल्लभवेदान्ताभिमतब्रह्मणइव स्वाभिप्रेतप्रतिपादने अश्रुतपूर्वां कामपि विरुद्धधर्माश्रयतां प्रकटीकुर्वन्ति इमे श्रीविन्ध्येश्वरीमहाभागाः !.

ममतु अत्र एवं प्रतिभाति यद् वाल्लभवेदान्ते श्रीकृष्णस्यैव ब्रह्मत्वं परमात्मत्वं भगवत्त्वं चापीति ब्रह्मत्वेन "**यद् वाचानभ्युदितं... यन्मनसा न मनुते... यत् चक्षुषा न पश्यति. यत् श्रोत्रेण न शृणोति... तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि**" (केनोप.१।४-७) इति श्रुतेः मनोबुद्धीन्द्रियादिसकलकरणागोचरत्वं यथा, तथा परमात्मत्वेनतु पुनः "**को ह्येवान्यात् कः प्राण्याद् यदेष आकाश आनन्दो न स्याद्, एष ह्येव आनन्दयाति**" (तैत्ति.उप.२।६) इति श्रुतेः आत्मानन्दानुभूतिकरणरूपनिजान्तःकरणगोचरत्वमपि; तथैव भगवत्त्वेन "**भक्त्यात्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च**" (भग.गीता.११।५४) इति श्रीकण्ठोक्तेः बाह्येन्द्रियाणामपि भक्तिरूपव्यापारेण गोचरत्वमपि, भूमौ अवतीर्णस्यतु तस्यैव "**गोपीदृगुत्सवदृशिः**" — "**गोपीनां नयनोत्सवः**" — "**गोपीनां परमानन्दः आसीद् गोविन्ददर्शने**" (भाग.पुरा.१०।१४।४७, ३६।१५, १९।१६) इत्येवमादिभागवतवचनेभ्यः प्रसिद्धमेवेति अन्तर्बाह्यसकल-करणगोचरत्वमपि सिद्धमेवेति तस्यैतादृशस्य विरुद्धधर्माश्रयस्य श्रुतिगीतासूत्रभागवतप्रतिपाद्यस्य तत्त्वस्य करणस्वरूपनिरूपणे प्रस्तुतिः आम्रान् पृष्टः कोविदारान् व्याचष्टे न्यायम् अनुसरति नवा इति एकः प्रश्नः.

तत्र परमार्थे करणागोचरं व्यवहारेतु पुनः करणगोचरं तच्च करणं प्रकृष्टोपकारकम् इत्येवमादिप्रतिपादनं न न अप्रासंगिकं किमु! यतो हि करणस्वरूपचिन्तेयं किल न पुनः करणगोचरवस्तुस्वरूपचिन्तेति मिश्रमहोदयैः प्रत्यभिज्ञातव्यम्.

किञ्च "व्यापारवदसाधारणं कारणं करणम् अत्र असाधारणत्वञ्च अत्र कार्योत्पादनकाले तदनुकूलव्यापारातिरिक्तव्यापाररहितत्वं कारणेन कार्यजनने यदन्तरा

अवश्यम् उपयुज्यते स व्यापारः'' इति यदि भागवते यथोदितरूपेण नोपलभ्यते चेत् युष्मदभ्युपगतं ''प्रकृष्टोपकारकत्वं करणत्वं प्रकृष्टत्वञ्च यद्व्यापारानन्तरं फलनिष्पत्तिः तद्'' करणलक्षणमपि भागवते कुत्र निरूपितम् ? यदितु यथोक्तरूपेण अनुपलब्धस्यापि अस्य भागवतोपवर्णितकरणस्वरूपे संगतिः शक्यनिरूपणा इति चेत्, तदा प्रस्थानरत्नाकरोक्तकरणलक्षणस्यापि संगतौ न कांचन बाधां पश्यामः.

अपिच मिश्रमहोदयाः कथयन्ति '' 'अखिलकारकशक्तिधर' इति विशेषणोपन्यासेन भगवतएव समग्रक्रियाश्रयित्वम् अथच कर्तृत्वं, करणादीनां तद्विवर्त्तमात्रत्वञ्च अङ्गीचक्रुः श्रीमद्भागवतप्रणेतारः'' इति तत्र करणादयो ज्ञानरूपभगवतो विवर्तरूपेण परिणामरूपेण वा सन्ति चेद् भवन्तु नाम तस्य प्रकृते सन्दर्भे क्व उपयोगः ? तस्माद् यथा मिश्रमहोदयैः उदाहृतं **''निमित्तभेदाद् एकैव भिन्ना शक्तिः प्रतीयते, षोढा कर्तृत्वमेवाहुः तत्प्रवृत्तेः निबन्धनम्''** (वाक्यप.३ साधनसमुद्दे.३६) इति तत्र 'एकैव' इति पदप्रयोगात् मायाविद्ययोः निरासेन ब्रह्म एकमेव स्वनिमित्तान्यपि उद्भाव्य षड्विधकारकशक्त्या विलसति इति निश्चिनुमः.

यत्तु मिश्रमहोदयाः ''श्रुतिस्तुतौ 'त्वमकरण...'इति पद्यव्याख्याने 'सर्वाः शक्तीः कारकाणां भगवानेव सर्वदा बिभर्ति. तत्तदवसरे तां-तां तत्र स्थापयति'(भाग.सुबो.१०।८७।२८) इत्यत्र 'तत्तदवसर'इति पदयोगेन, कदाचित् ताः नापि स्थापयति, प्रमातुः ब्रह्मावबोधात्मिकायां पारमार्थिक्याम् अवस्थायाम्. कुतः ? 'स्वराड्' इति मूलस्थपदशक्त्या स्वेनैव अद्वयज्ञानरूपेण राजते इति अभिप्रायाभिव्यञ्जनाद् इति प्रकारान्तरेण अस्मदभिमतं सुतरां प्रमाणीभवति. इत्थं प्रस्थानरत्नाकरोक्तं लक्षणम् अव्याप्तं, व्यवहारएव चरितार्थत्वात् तत्त्वस्य च युगपद्व्यवहारपरमार्थोभयसङ्गतत्वाद्'' इति आहुः.

तदेतद् अनालोचितपूर्वोत्तरग्रन्थतात्पर्योट्टंकनौत्सुक्यानां कदाचित् शोभेत न पुनः मिश्रमहोदयसदृशानां विद्वदुत्तमानां, यस्माद् उदाहृतवाक्यांशेऽपि **''सर्वाः शक्तीः कारक्काणां भगवानेव सर्वदा बिभर्ति... तत्तदवसरे तां-तां तत्र स्थापयति''** इति वाक्यांशाभिप्रायपर्यालोचनयापि **कस्य** इदं न स्फुटं यत् स्वस्मिन्तु सर्वाअपि कारकशक्तीः भगवान् सर्वदैव बिभर्तीति—न कदाचिदपि तासां शक्तीनां

स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वम्. तथाहि 'तत्र' इति स्वोपादानककार्यरू-पेषु, 'तत्तदवसरे' इति तत्तद्व्यापारेण फलप्राकट्यावसरे, 'तासां-तासाम्' इति शक्तीनां, स्थापनम् इति अभिप्रायः. नच एतावता स्वस्मिन् कदाचित् स्थापनं कदाचित् च न इति आशंकायाः प्रसंगो अत्र. अतएव आचार्यचरणाः वदन्ति **''स्वेनैव राजते सर्वसमर्थं स्वरूपमेव तस्य. अन्यथा इन्द्रियाणां तत् सामर्थ्यं कुतः आगच्छेत्? मूलभूतेन्द्रियकल्पनायान्तु अद्वैतविरोधः''** (तत्रैव) इति. तस्माद् ब्रह्मोपादानकतया तदात्मकेषु सर्वेष्वपि नामरूपकर्मवत्सु पदार्थेषु कारणगतशक्त्यनुगमं वदन्तो अस्मदाचार्यचरणाः कथन्नु अनामरूपकर्मविशेष-ब्रह्मवादिभिः साकं साम्यं भजेयुः? ततो हि दूरतरैव खलु प्रस्थानरत्नाकरकृदुक्तकरणलक्षणे अव्याप्तिदोषप्रसक्ति-प्रत्याशा.

किञ्च मिश्रमहोदयाः कथयन्ति '' 'कार्योत्पादनकाले तदनुकूलव्यापारातिरिक्तव्यापा-ररहितत्वम्' इति असाधारणत्वं यद् आम्नातं तदपि चिन्त्यं, वृक्षच्छेदनकार्ये कुठारस्य छेदनकार्यानुकूल-व्यापारातिरिक्त-कर्तृश्रमकरत्वरूप-व्यापारान्तरशालित्वात् खट्-खटादिरवेण तच्छाखास्थित-विहङ्गमजन-त्रासकरत्वात् च'' इति, तदपि 'नियत'विशेषणाभिप्रायकत्वेन न बहुचिन्त्यम् इति मन्ये. तथाहि वृक्षकर्मक-कुठारोन्नमननिपातनरूपस्य व्यापारस्य छेदनमेव नियतं कार्यम्. कर्तृश्रमस्तु यन्त्रेण हस्तिशुण्डाद्वारा कृते सति न नियतो, नापि वृक्षशाखासु विहङ्गमस्थितिरपि नियता यया त्रासो नियतएव स्यात्. किञ्च व्यापारोऽपि न तावद् अन्यः कश्चन इह अनुभूयते एकेनैव व्यापारेण यथा नियततया वृक्षच्छेदनं जायते तथैव अनियततयातु कदाचित् श्रमविहङ्गमत्रासावपि इति किमत्र अनुपपन्नं नाम? तस्माद् अनियतानां कर्तृश्रमविहङ्गमत्रासादिकार्याणां नियतत्वाभावादेव न तत्र लक्षणप्रसारः.

पश्चात्तु '' 'अन्ययोगव्यवच्छित्त्या कार्यजननप्रतिभासकत्वं तदनुकूलव्यापारयुक्तत्वं च करणत्वम्' इति नूत्नं, व्यवहारे परमार्थे च उभयत्र निर्बाधं तल्लक्षणं, तत्सङ्गतिः च वस्तुनः कार्यत्वं न पारमार्थिकम् अप्रच्यवमानपरतत्त्वस्य विवर्त्तमात्रत्वाद्'' इति यद् उत्प्रेक्षितं तत्तु नोभयत्रापि सम्भवति, 'अन्य'त्वनिर्वचनासम्भवादेव. तथाहि किन्नाम अन्यत्वम्? तद् यदि स्वस्माद् अन्यत्वं चेद् द्वैतात्यन्ताभावोपलक्षिते पारमार्थिके

वस्तुनि भेदप्रतियोगितायाः असम्भवादेव न तद् वक्तुं युक्तम्. अथ एतत् स्याद् आरोपितायाः हि अविद्यायाः स्वाधिष्ठाने द्वैतप्रतिभासकत्वोपगमेन द्वैतात्यन्ताभावोपलक्षिते शुद्धचिदात्मके अविद्याधिष्ठानरूपे ज्ञाने, करणत्वासम्भवेनापि, यद् आरोपितम् अन्यत्वं तद्व्यवच्छेदेन कर्तृकर्मकरणादिजननप्रतिभासजनकत्वं मायायाः संगच्छतइति न काचिद् बाधा इति चेत् न, व्यवहारे तावत् 'तदनुकूलव्यापारयुक्तत्वेनैव निर्वाहसम्भवात् 'कार्यजननप्रतिभासकत्वम्' इति व्यर्थमेव विशेषणं प्रतिभाति. प्रातिभासिकेतु 'कार्यजननप्रतिभासकत्वम्' इत्येकेनैव विशेषणेन सार्थक्ये 'तदनुकूलव्यापारयुक्तत्वम्' इति विशेषणस्यापि सुतरां वैयर्थ्यापत्तिः, पुण्यपापादृष्टयोः च स्वकार्यभूतसुखदुःखयोः प्रतिभासकत्वेऽपि स्वकार्यभूतसुखदुःखजननयोः प्रतिभासानुभावाभावेन अव्याप्तिदोषादपि. अन्यथा दृश्यमानजननकरणत्वे 'अदृष्ट'संज्ञैव नोपपद्येत. तस्माद् 'अन्यतर'पदनिवेशेन वैयर्थ्यपरिहारेऽपि इतरदोषपरिहाराभावादेव न निर्मुक्तिः.

किञ्च नूतनत्वेन अभिमते ''अन्ययोगव्यवच्छित्या कार्यजननप्रतिभासकत्वं तदनुकूलव्यापारयुक्तत्वं च करणत्वम्'' इति लक्षणे 'अन्ययोगव्यवच्छेद'रूपस्य विशेषणस्य 'कार्यानुकूलव्यापारातिरिक्तव्यापाररहितत्वे'एव पर्यवसानप्रतीतेः शब्दाडम्बरविडम्बनकत्वमेव. अथ कथञ्चित् तत्र पर्यवसानपरिहारेतु 'अन्ययोगव्यवच्छिति'पदनिर्वचनासम्भवएव. यस्माद्धि न तावत् सेयं व्यवच्छित्तिः कार्यान्तरयोगव्यवच्छित्तिः, स्वोदाहृतस्य कर्तृश्रमविहङ्गमत्रासरूपस्य कार्यान्तरस्य इहापि शक्यसम्भवात्. नवा कर्त्रन्तरयोगव्यवच्छित्तिः क्वचिद् वायुना वा बलिना हस्तिनापि वृक्षोच्छेदनोपलम्भात् च. नापि व्यापारान्तरयोगव्यवच्छित्तिः 'करवत'पदवाच्यायाः काष्ठकर्त्तर्याः व्यापारो नहि उन्नमननिपातनरूपो भवति किन्तु घर्षणरूपएवेति कुठारस्यापि अकरणत्वापत्तेः. नापिच अधिष्ठानान्तरयोगव्यवच्छित्तिः यतो 'अधिष्ठान'पदेन एकस्यैव छेद्यस्य वृक्षस्य, उत छेदनोपकरणस्य, छेत्तुः वा, सर्वेषां वा एकवद्भावेन अधिष्ठानत्वं विवक्षितम्? नाद्यद्वितीयौ, छेद्याधिष्ठानस्य कुठारकरणस्वरूपनिधारे अकिञ्चित्करत्वेन, छेदनोपकरणस्य चैत्रमैत्राद्यनेकाधिष्ठानकत्वेऽपि स्वरूपैक्याक्षत्या च अनियामकत्वात्. नापि तृतीयः, छेत्तुरपि भूमि-काष्ठासन्द-शाखान्तर-गजाद्यनेकाधिष्ठानकत्वेऽपि कुठारीयकरणस्वरूपभेदानापादकत्वादपि. नैवच चतुर्थः प्रत्येकासम्भवेन समवेतानामपि तथात्वात्. अपिच स्वयमेव उदाहृतेन ''**नास्य कर्माणि...**'' इति वचनेन करणनिषेधपर्यवसायिनः

कर्तृत्वनिषेधात् न वस्तुतो व्यवहारपरमार्थोभयसाधारणं लक्षणम् इदम्. अपिच "कार्यस्य जननं प्रातिभासिकमेव" इति गदतां युष्माकं मते 'एव'कारव्यावर्त्यं किं स्यात्? न तावद् व्यावहारिकं कार्यम् 'अहं ब्रह्मास्मि' इति वृत्तिजन्यस्य ज्ञानस्यापि निषेधप्रसंगात् मुक्त्युच्छेदापत्तेः. नापि पारमार्थिकं स्वमते अप्रसक्तत्वाद्, अन्येषान्तु मते कार्यकरणभावरहितस्य ब्रह्मणएव अभावात् च. नच **"न तस्य कार्यं करणं च विद्यते"** इति श्रुतेः तादृग् ब्रह्म अवश्यमेव स्वीकर्तव्यम् इति वाच्यम्, अस्वात्मककार्यकरणनिषेधपरत्वेनैव चारितार्थ्यात्.

ततएव ब्रह्मणि कार्य-करणभावप्रतिषेधार्थं यद् **"न अस्य कर्माणि जन्मादौ परस्य अनुविधीयते कर्तृत्वप्रतिषेधार्थं मायया आरोपितं हि तद्"** (भाग.पुरा.२।१०।-४५) इति वचनम् उदाहृतं तदपि ब्रह्मणः स्वस्माद् अत्यन्तं भिन्नस्य जगतो कर्तृत्वप्रतिषेधपरं न पुनः स्वात्मकजगत्कर्तृत्वप्रतिषेधाय तत् प्रभवेत्. लोकवत् प्रतीतं हि कर्तृत्वं प्रतिषेध्यं भवेद् न पुनः सर्वथैव अप्रतीतं श्रुत्यादिशास्त्रैः वा स्वयमेव प्रत्यापितमपि. शास्त्रप्रत्यापितन्तु कर्तृत्वं तावत् **"तद् आत्मानं स्वयम् अकुरुत" — "आत्मकृतेः परिणामात्...तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः" — "अहमेवासमेवाग्रे नान्यद् यत् सदसत् परं पश्चाद् अहं यद् एतत् च यो अवशिष्येत सो अस्मि अहम्"** (तैत्ति.उप.२।७।१, ब्र.सू.१।४।२६-२।१।१४, भाग.पुरा.२।९।३२) इति अतादृगेव. सति चैवं सृष्टस्यापि जगतो ब्रह्मत्वानपायाद् न स्वस्माद् अन्यस्य कर्तृत्वं ब्रह्मणः इति तदेतद् व्याख्यातम् अस्मदाचार्यचरणैरपि **"प्रतीतं हि कर्तृत्वं प्रतिषेध्यं, भगवांस्तु स्वरूपं 'पश्चाद् अहम्' इति उक्तवान्, नतु 'मया कृतम्' इति 'अहं वा जातम्' इति. बुद्धिसौकर्यार्थमेव तथा निरूपितं—'मायया करोति' इति, 'स्वयमेव जायते' इति. तज्जत्वाद् इत्यपि तदेव जः नतु तस्माद् जातः"** (भाग.सुबो.२।१०।४५) इति.

एतेन तृतीयस्कन्धीयं **"दृश्यते असन्नपि द्रष्टुः आत्मनो नात्मनो गुणः"** (भाग.पुरा.३।७।११) इति यद् वचनम् उपन्यस्तं तत्रापि **"कार्यकारणवैजात्यं माययैव समाहितं क्षणमध्ये तया सर्वम् अन्यथैव अन्यथा भवेत्, तादृश्येव हि सा शक्तिः स्वीकर्तव्या अन्यथा न सा, क्रीडासृष्टिः तथा ज्ञानं ज्ञानेऽपि**

अज्ञानसम्भवो अभेदेऽपि यथा जीवः तथा मायैव सा तथा...ननु मायामयम् आत्मा प्रविशतीति आत्मधर्माः मायायां भवितुम् अर्हन्ति नतु मायाधर्माः आत्मनि, आत्मनि मायायाः प्रवेशाभावात् 'तमसः परस्ताद्' इति श्रुतेः...यद्यपि आत्मनि माया न प्रविशति आत्मैवतु प्रविशति तथापि प्रवेशानन्तरं तद्धर्मैः सम्बध्यते नतु अप्रविष्टः. प्रवेशोऽपि प्रतीत्यैव... तद् आह 'दृश्यते' इति... अनात्मनः प्रकृतेः देहादेः वा गुणो दृश्यत्वादिः'' (भाग.सुबो.३।७।१०) इति सुबोधिनीव्याख्याने समहितपूर्वत्वेन न अन्यथार्थकल्पनायै अलम्. अपिच एतत् सर्वं नातीव चित्रं मन्ये महद्विस्मापकन्तु इदमेव यत् श्रीमन्मिश्रमहोदयैः श्रीश्रीधरस्वामिप्रज्वालिता भावार्थदीपिकापि फूत्कृता ! तथाहि ''वस्तुनः कार्यत्वं न पारमार्थिकम् अप्रच्यवमानपरतत्त्वस्य विवर्तमात्रत्वाद्'' इति सन्दर्भे ''दृश्यते असन्नपि द्रष्टुः आत्मनो नात्मनो गुणाः'' इति वचनयोजनन्तु स्वस्वामिविरोधएवेति. यथाच आहः श्रीश्रीधरस्वामी ''तथा अनात्मनो देहादेः धर्मो असन्नपि तदभिमानिनो द्रष्टुः आत्मनो जीवस्यैव नतु ईश्वरस्य इति अर्थः'' इति. स्पष्टञ्च नेह परतत्त्वं विवक्षितं किन्तु जीवएव विवक्षितः. तस्माद् अनयैव दिशा अन्येषामपि वचनानां तात्पर्यनिर्धारणेन यत्र नानात्वनिषेधः तत्र भगवदसंकल्पितात्यन्तिकनानात्वनिषेधएव तात्पर्यं न पुनः सर्वभवनसामर्थ्यरूपमायाकरणकस्य भगवत्संकल्पितस्य आत्मनानात्वस्य निषेधे. तस्माद् अध्यारोपापवादौ यादृशौ भागवते अभिप्रेतौ तौतु आत्यन्तिकभेदाध्यारोपतदपवादपरावेव अवगन्तव्यौ. न पुनः ब्रह्मव्यतिरिक्तानिर्वचनीयमायाप्रयुक्तस्य अध्यारोपस्य ब्रह्माधिष्ठाने अपवादाभिप्रायकतया. मिश्रमहोदयास्तु वदन्ति ''इत्थं श्रीमद्वल्लभाचार्यमहाप्रभोः अयम् अध्यारोपापवादगर्हणात्मकः पूर्वोक्तवचनविन्यासः कोमलमतीनां स्वसिद्धान्तानुयायिनां स्वमते श्रद्धादृढीकरणार्थविहितो लीलाविलासएव'' इति तदिदं ध्रुवं सत्यं न तत्र काचन शंका. यतोहि वाल्लभाः श्रीमद्भागवतोक्तभक्तिमार्गानुगामितया नूनं कोमलमतयएव भवन्ति ! निर्विशेषब्रह्मणो रूक्षज्ञानमार्गानुगामिनो भवितुं न वयम् अर्हामइति !! परन्तु भगवत्पादश्रीमच्छंकराचार्यैस्तु स्वलीलाकाले बौद्धमतप्राबल्यम् आलक्ष्यैव बौद्धदर्शनप्रदर्शितदिशा ब्रह्मकारणतां निरस्य मायिकाध्यारोपापवादप्रक्रिया या प्रतिपादिता सातु बौद्धराद्धान्तमोहितमतीनां तद्वासनानिग्रहे असमर्थानां बाह्यमतमिश्रितवेदश्रद्धानां मिश्रमहोदयसदृशानां कृतएव किल प्रचारिता न तत्र शंकालेशोऽपि! अतो यद् मिश्रमहोदयाः निरूपयन्ति ''ततश्च ''येन करणेन यस्य कार्यस्य जननं दृश्यते

तत्प्रातिभासिकमेवेति करणलक्षणे 'कार्यजननप्रतिभासकत्वम्' '' इति. तत्रैवं सति नैतद्विशेषणस्य किञ्चित् कृत्यं शुद्धब्रह्माद्वयवादे वक्तुं साम्प्रतम्. मायिकब्रह्माद्वयवादे भवति चेत् किञ्चित् कृत्यं वदन्तु नाम ते तथा प्रच्छन्नबौद्धाः मायावादिनः. परन्तु "भक्षितेऽपि लशुने न शान्तो व्याधिः" इति न्यायेन पुनः "अविद्वद्दशायां व्यवहारस्यापि अपलापो न युज्यते तत्रच कारणकार्यनियमः स्वीकरणीयएव, तदभावे सर्वेभ्यः सर्वेषाम् उत्पत्तिप्रसङ्गाद्" इति यद् उक्तं तत्तु व्यवहारे कार्यकरणभावं विना कार्यकरणभावरहितब्रह्मवादिनां मतेऽपि न इष्टसिद्धिरिति कृतम् अनेन अन्ते प्रक्षालनीयेनैव पदकृतेन (पदकृत्येन वा) पंकस्पर्शेन! इति स्मारणीयं भवति.

किञ्च सोऽयं करणस्वरूपचिन्तायां हि कार्यकारणभावराहित्यचिन्तनोत्साहातिरेकः किं प्रातिभासिककार्यसत्तानिषेधाय उत व्यावहारिकतन्निषेधाय अथवा पारमार्थिकतन्निषेधाय वा उच्येत? नाद्यः कार्यजननप्रतिभासकत्वोपगमेन वदतोव्याघातापादकत्वात्. न द्वितीयो व्यावहारिककार्यसत्तानिषेधे बन्धाभावप्रसक्त्या 'तत्त्वमस्या'द्युपदेशस्यापि वैयर्थ्यापातात्. नापि तृतीयः स्वमते कार्यकारणभावातीते पारमार्थिके ब्रह्मणिः अप्रसक्तत्वादेव. अथ परेषान्तु अभिमते ब्रह्मणि खलु पारमार्थिकानि यानि कर्तृकरणकार्यरूपाणि अङ्गीकृतानि तन्निषेधार्थं स्वमते तथाविधकरणलक्षणोद्भावनं चेत्, तदेतत् पुष्पवत्यां सासूयकायाः निवृत्तरजोदर्शनायाः वृद्धायाः पुत्रकरणचिन्तनवत् शमोपदेशार्हमेव! व्यवहारेतु "यदवश्यम्भाविना स्वजातीय-विजातीयव्यतिरेकिणा व्यापारवता कारणेन कार्यस्य उत्पत्तिप्रतीतिः तत् तस्य कारणम्" इति अवश्यम् अङ्गीकरणीयत्वादपि तथा. किञ्च 'कार्यजननप्रतिभासकत्वम्' इति करणलक्षणे यद् उपादीयते तत् मायोपाधिकस्य शबलब्रह्मणः परमेश्वरस्य जगत्कर्तृत्वे स्वमतापेक्षितकरणप्रयुक्तस्य कार्यजननस्य प्रतिभासासम्भवादेव नैव शक्यते वक्तुं केवलाद्वैतवादिभिः. सत्ताद्वैविध्यवादिनां मतेऽपि पुनः दृश्यमानस्य जगतः प्रातिभासिकत्वेऽपि परमेश्वरकर्तृकस्य तज्जननस्य प्रतिभासासम्भवादेव.

यदपीह 'कारणलक्षणं तत्र शक्तिसङ्कल्पना'इति शीर्षकमुखेन मिश्रमहोदयैः उदितम्—

"[१] उपासनायाः कश्चन साधीयान् पन्थाः... 'एषा बुद्धिमतां

बुद्धिः मनीषा च मनीषिणां यत् सत्यम् अनृतेन इह मर्त्येन आप्नोति माम् अमृतम्' इत्यत्र [२]'अनृतेन'-'मर्त्येन' इति पदद्वयेन देहाद्युपलक्षितस्य जगतो मिथ्यात्वं तुच्छत्वं च न जातु शक्यसंवरणम्. [३] वल्लभानुयायिभिः असकृन् 'मायावादी'इति दुरुक्त्या शङ्कराचार्यभगवत्पादपदानुवर्तिनः प्रथमे श्रुत्यन्तवेदिनः केवलाद्वैतिनः तत्र-तत्र आक्षेपविषयीक्रियन्ते. [४] यदि सदसद्विलक्षणमायायाः अङ्गीकारएव, मायोपात्तत्वात् सृष्टिप्रपञ्चस्य मिथ्यात्वाभ्युपगमएव मायावादत्वेन अभिमन्यते तर्हि श्रीमद्भागवतेऽपि अस्य मायावादस्य प्रसङ्गो दुरुद्धरएव स्यात्. तत्र प्रत्येकमपि स्कन्धे सहस्रशः तादृशवचनोपन्यासः सद्भावात्... [५]इत्थं 'मायावादो' - 'ब्रह्मवादः' इति वाचारम्भणमात्रं श्रुतिस्मृतिपुराणादीनां प्रामाण्याद्''.

इति.

तत्र इदम् अवधेयं : [१]जडचेतनात्मकस्य निखिलस्यापि जगतो ब्रह्मात्मकत्वं तावद् **''ऐतदात्म्यम् इदं सर्वं, स आत्मा, तत् त्वम् असि''** (छान्दो.उप.६।८।७) इत्याद्यनेकश्रुतिस्मृतिसूत्रपुराणवचनेषु प्रतिपादितमेव. तत्र जडस्य ब्रह्मात्मकत्वं यदि उपासनायाः अकस्मात् साधीयान् पन्थाः तदा जीवस्यापि ब्रह्मात्मकत्वं ब्रह्मोपासनायाएव साधीयान् पन्थाः कुतो न? यदितु जीवस्य ब्रह्मात्मकत्वं पारमार्थिकं तदा जडस्यापि ब्रह्मात्मकत्वं कुतो न पारमार्थिकमेव स्वीक्रियते? [२]अथ देहाद्युपलक्षितस्य जगतो मिथ्यात्वं तुच्छत्वं(!?) न जातु शक्यसंवरणं **''यत् सत्यम् अनृतेन इह मर्त्येन आप्नोति माम् अमृतम्''** इति वचनसिद्धम् इति चेत्, तर्हि जपाकुसुमसंनिहितस्फटिकरक्तिमोपलक्षिताः किमु सर्वाअपि रक्तिमाः भवन्ति न वा गोघटाश्वादिगताः? यस्माद् न भवन्ति तस्मात् तासां मिथ्यात्वं वदन् पुरुषः कथम् आप्तो भवेत्? तस्माद् मिश्रमहोदयैस्तु मिथ्यात्वतुच्छत्वयोः 'च'कारेण समुच्चयमपि द्योतयद्भिः तुच्छमिथ्यात्वयोः अपर्यायतां साधयन्ती अद्वैतसिद्धिरपि तुच्छीकृतैव इति मन्ये. तथाहि **''अत्र मिथ्यात्वे विप्रतिपत्तिः ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वे सति सत्त्वेन प्रतीत्यर्हं चिद्भिन्नं प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि न वा...अत्र...इतरविशेषणद्वयन्तु तुच्छे ब्रह्मणि बाधवारणाय आदरणीयमेव''**(अद्वै.सि.१।विप्रति.निरु.) इति. [३]यत् पुनः वल्लभानुयायिभिः 'मायावादी' इति दुरुक्त्या केवलाद्वैतिनो निन्द्यन्ते इति

मिश्रमहोदयाः भृशं दूयन्ते तत्र तेषां दुःखनिराकरणे के वयं वाल्लभाः वराकाः! यावद् विवरणप्रमेयसंग्रहकाराः श्रीभारतीतीर्थाअपि **"एकस्य कार्यस्य परस्परनिरपेक्षोपादानद्वयासम्भवाद् माया ब्रह्म च मिलित्वा एकमेव उपादानम् इति वाच्यम्... मायायाः लक्ष्यान्तःपातित्वात्" — "भवेद् अयं दोषः पारमार्थिकप्रपञ्चवादे** ***मायावादे*** **तु न कोऽपि दोषः"** (विव.प्रमे.संग्र.वर्ण.५-४) इति स्वयमेव आत्मनो मायावादित्वम् अमायिकमेव अङ्गीकुर्वन्ति चेत्! तस्माद् न वयं किन्तु तएव अत्र प्रष्टव्याः यत् केवलाद्वैतिनो मायावादिनो सन्ति न वा इति. वयन्तु तपोज्ञानवैराग्यनिष्ठानां श्रीभारतीतीर्थानां भारतीं "न भारतीयं हि मृषोपलक्ष्यते नवै क्वचित् तन्मनसो मृषा गतिः!" इति अनुसन्दधानाः समाश्वस्ताएव. [४] यच्च "सदसद्विलक्षणमायायाः अङ्गीकारएव, मायोपात्तत्वात् सृष्टिप्रपञ्चस्य मिथ्यात्वाभ्युपगमएव मायावादत्वेन अभिमन्यते तर्हि श्रीमद्भागवतेऽपि अस्य मायावादस्य प्रसङ्गो" वर्ततएव इति प्रतिज्ञाय नैकानि भागवतवचनानि उदाहृतानि नूनं तेषु 'सदसदात्मकत्व'न्तु दृष्टं किन्तु इमानि वचनानि दृष्ट्वापि सदसद्विलक्षणत्वदिदृक्षातु मनसि इदानीमपि जागर्त्येव अपरितुष्टा! अपिच [५]मायावादब्रह्मवादौ उभावपि वाचारम्भणरूपौ हि मिश्रमहोदयैः प्रतिपादितौ. तत्र किम् अस्माभिः वक्तव्यं यदि उभयोरपि वादयोः वाचारम्भणत्वं मन्वते भवन्तः! वस्तुतो वाचारम्भणत्वेतु अभ्युपगते मा भूद् 'मायावादी' इत्यस्य सम्बोधनस्य दुरुक्तित्वम्. वयन्तु वाल्लभाः एतदेव वनुमहे!

मिश्रमहोदयाः वाल्लभशांकरवेदान्तयोः स्वानभिमतमपि मिश्रणं कर्तुं कथयन्ति : "केवलाद्वैतवादिनः कार्यत्वेन न अस्य जगतः सत्ताम् उररीकुर्वन्ति किन्तु कारणत्वकल्पनां व्यावहारिकीम् अङ्गीकृत्य तेऽपि जगद् ब्रह्मेति सिद्धान्तम् अभ्युपयन्त्येव. यथाहुः जगद्गुरवः श्रीशङ्कराचार्यवर्याः 'अपरोक्षानुभूतौ' : 'ब्रह्मणः सर्वभूतानि जायन्ते परमात्मनः तस्माद् एतानि ब्रह्मैव भवन्ति इति अवधारयेद् सुवर्णाद् जायमानस्य सुवर्णत्वं च शाश्वतं ब्रह्मणो जायमानस्य ब्रह्मत्वं तथा भवेत्'(४७,५१) तद्वद् वाल्लभाअपि प्रकारान्तरेण मायावादं न न स्वीकुर्वन्ति. यथा उक्तवान् लालूभट्टोपनामा श्रीबालकृष्णभट्टः 'प्रमेयरत्नार्णवे' 'व्यामोहिका माया जीवं व्यामोहयित्वा तदीयबुद्धौ प्रापञ्चिकसद्वस्तुसदृशं मायिकं पदार्थम् उत्पाद्य पुरःस्थितविषये प्रक्षिपति' इति (पृ.४). किन्तु अमी एतत्समर्थकवाक्यानां वैराग्यार्थमेव उपयोगं 'प्रतीतिरेव मुग्धानां मायिकी न वस्तुनि कश्चिद् दोषः स्वाभाविकः' (तत्रैव

पृ.४), 'पुराणेषु क्वचिद् आन्तरालिकीं सृष्टिं, क्वचिद् विषयतां, क्वचिद् अहन्काममतात्मकं संसारम् अवलम्ब्य मायिकत्वोक्तिः, क्वचिद् वैराग्यार्थं च न वस्तु स्वरूपनिरूपणाय' (तत्रैव पृ. ९१) इत्यादिभिः वाक्यैः प्रथयन्ति. अथच 'विद्धि मायामनोमयम्' (भाग.पुरा.११।७।७) 'मायात उद्यदपि यत् सदिवावभाति' (तत्रैव १०।१४।२२) 'स्वप्नाभम् अस्तधिषणम्' (तत्रैव १०।१४।२२) इत्यादि श्रीमद्भागवतोक्तवचनानाम् अभिप्रायमपि अन्यथयन्ति. किन्तु सर्वत्रापि एतादृशवाक्यजातेषु वक्तॄणाम् अभ्यर्हितत्वाद् अधिकारसम्पन्नसाधकेभ्यः तद्विधेयत्वेनैव उपदेशात् क्वापि तदर्थानाम् अनिराकरणात् च''. इति.

भो-भो अस्मद्भागवतव्याख्यानदोषज्ञाः! काचेयं भवतां माया या एकस्मिन्नेव पत्रपुटके ''इत्थं श्रीमद्भागवतमपि केवलाद्वैतवत् प्रपञ्चस्य अवास्तविकत्वमेव मनुते इति आचार्यवल्लभस्यापि न अत्र विसम्मतिः''—''वाल्लभाअपि प्रकारान्तरेण मायावादं न न स्वीकुर्वन्ति''—''श्रीमद्भागवतोक्तवचनानाम् अभिप्रायमपि अन्यथयन्ति'' इति एकनैव प्रयत्नेन भवत्सु वदतोव्याघातकरं सामर्थ्यातिशयं खलु निदधाति? तद्यदि वाल्लभैः भागवते शांकरमायावादो अभ्युपगतः चेद् न तस्य अन्यथाभावो अस्माभिः कृतो वक्तव्यः. यदितु वयं वाल्लभाः भागवतोक्तं मायावादम् अन्यथयामो न तदा यादृशो मायावादो युष्माकम् अभिप्रेतः तादृशएव अस्माकमपि अभिप्रेतो भवितुम् अर्हति! तस्माद् नूनं येनापि भणितं सुभणितमेव यद् ''**अनुपपत्तिर्हि मायाम् उपोद्बलयति अनुपपद्यमानार्थत्वाद्धि**(मायावादिनां) **मायायाः!**'' वयं तावद् ब्रह्मवादिनो, ब्रह्मणो विरुद्धधर्माश्रयतां स्वीकुर्वाणाः, भवदुदाहृतभगवत्पादानां ''**ब्रह्मणः सर्वभूतानि जायन्ते परमात्मनः. तस्माद् एतानि ब्रह्मैव भवन्ति इति अवधारयेद्. सुवर्णाद् जायमानस्य सुवर्णत्वं च शाश्वतं ब्रह्मणो जायमानस्य ब्रह्मत्वं तथा भवेत्**''इति वचने विवर्तोदाहरणम् अदृष्ट्वा परिणामोदाहरणं च श्रुत्वा तत्र विरुद्धधर्माश्रयतां वीक्षमाणाअपि न भवतां ब्रह्मवादित्वम् अभ्युगच्छामो नवा प्रकारान्तराश्रयणारोपं कुर्मः. यूयं खलु निर्विशेषब्रह्मवादिनो न तत्र अस्माकं काचन विप्रतिपत्तिरिति ब्रह्मणि खलु एवंविशेषे अनेवंविशेषे वा न युष्माकं भरः इति जानीमः. वस्तुतस्तु ''[१]**सर्वं खलु इदं ब्रह्म.** [२]'**तज्जलान्' इति शान्त उपासीत**'' (छान्दो.उप.३।१४।१) इति श्रुतौ प्रथमो अंशो न तावद् उपासनरूपकर्तव्योपदेशपरो किन्तु ब्रह्मणः सर्वतादात्म्यरूपतत्त्वोपदेशपरएव. द्वितीयो

अंशस्तु नूनं उपासनरूपकर्तव्योपदेशपरो यस्मिन् खलु ''तस्माद् जायते लीयते अनिति च=इति 'तज्जलान्' इतिबुद्धिकरणम् उपदिष्टमिति कार्यकारणभेदरूपैव उपासनाबुद्धिः कर्तव्यतया यद् उपदिश्यते तदपि उपादानोपादेयरूपत्वेन तत्त्वस्वरूपसंगतमेव, आत्यन्तिकभेदस्य ब्रह्मणि अप्रसक्तत्वात्. अन्यथा अननक्रियायाः जडे असम्भवाद् जीवस्यैव ब्रह्मभावः उपसानार्थम् उपदिष्टम् इति अकामस्यापि मायावादिनो गले पतितं स्यात्.

यत्तु मिश्रमहोदयाः : ''शक्तिद्वयकल्पनाम् अधुना विवेचयामः आविर्भावतिरोभावौ श्रीमद्भागवतसम्मतौ न वेति? कृतेऽपि वारद्वयम् अवधानतया समग्रस्य श्रीमद्भावगवतस्य आवृतिक्रमे नात्र अस्माभिः अलम्भि शक्तिप्रसङ्गे आविर्भाव-तिरोभावौ इति शब्दद्वितयी. तत्र 'गृहीतशक्तित्रितयाय' (भाग.पुरा.२।४।१२) 'शक्तिः सदसदात्मिका' (तत्रैव ३।५।२४) 'नानाशक्त्युपबृंहितः' (तत्रैव ३।१२।४८) 'भगवन् स्वशक्तिभिः' (३।२१।१९) 'सर्गादयो अस्य अनुरुणद्धि शक्तिभिः द्रव्यक्रियाकारकचेतनात्मभिः' (४।१७।३३) इत्यादिषु 'शक्ति'पदेन क्वचिद् गुणत्रयं, कुत्रचिन् माया, क्वापि अविद्यायाः बह्व्यो विच्छित्तयः, कुत्रचन कर्तृकरणकर्मेति त्रितयी, कुत्रचिच्च प्रकृतिपुरुषमहदहङ्कारतन्मात्ररूपा नवधा सृज्यविषयाः श्रीमत्पुराणकृद्भिः द्वैपायनमहर्षिभिः उद्दिष्टाः. एतान् प्रसङ्गान् व्याकुर्वद्भिः वल्लभाचार्यैरपि 'नानाशक्त्युपबृंहितः' इत्यस्मिन् 'अनेकाः शक्तयो भगवति वर्तन्तइति तत्तदनुरोधेन तथा-तथा वचनम्. अन्यथा तासां गुप्तशक्तीनां प्रकाशो न स्यात्' (भाग.सुबो.२।१२।४८). 'भगवन् स्वशक्तिभिः' (भाग.पुरा.३।२१।१९) इत्यत्र 'स्वशक्तयः सत्त्वादयः' इत्येतेषु टीकासन्दर्भेषु न क्वापि एतयोः चर्चा अकारि श्रीमद्भागवतप्रसङ्गे'' इत्यादि आक्षिपन्ति तत्र **'द्रव्यक्रियाकारकचेतनात्मभिः'**पदे यदि चेतनायाअपि मायिकत्वं स्वीक्रियते चेद् एकपदोपात्ततया अन्यासामपि शक्तीनां मायिकत्वम् अस्माभिरपि चिन्तयितुं शक्येत नच अन्यथा.

यदपि उक्तं मिश्रमहोदयैः ''अथ आचार्यवल्लभेन इदम्प्रथमतया सिद्धान्तस्य अस्य स्वरूपम् अभ्यधायि'' तत्र अस्मदीयां निरतिशयां कार्तज्र्यबुद्धिं मा मा मोषिषुः भवन्तो यतोहि भगवत्पादश्रीशंकराचार्याः श्रीविद्यारण्यास्वामिनः चापि अस्मदाचार्यचर-णात् पूर्वमेव **''जगदुत्पत्त्यादिकार्येषु आविर्भूतनिमित्तशक्तिभिः विभूतिभिः अनेकधा**

तिष्ठन् 'नैकात्मा' "— "जगद्योनिः भवेद् एष प्रभवाप्ययकृत् तु अतः आविर्भावतिरोभावौ उत्पत्तिप्रलयौ मतौ... आविर्भावतिरोभावशक्तिमत्त्वेन हेतुना आरम्भपरिणामादिचोद्यानां न अत्र सम्भवः" (विष्णुसह.ना.भा.४६८, पञ्चद.६।१८२-१८६) इति अङ्गीचक्रुः न तद् विस्मर्यते अस्माभिः. उभयोः भगवत्पादविद्यारण्यस्वामिनोः अत्र अभिमतिमपि आलक्ष्य यत्र भागवते उत्पत्तिनाशौ प्रतिपादितौ तौ आविर्भावतिरोभावार्थकावेवेति न तत्र समाधानावश्यकतामपि अनुभवामः. ननु तद्वचनयोः आविर्भावतिरोभावयोः मायिकत्वमेव विवक्षितम् इति चेद्, तौ तथा वदतां नाम! अस्माकं मतेतु ब्रह्मात्मकत्वेन वास्तविकत्वमपि वयं वदामः. सर्वथातु जगज्जननसंहारकारिण्यौ हि शक्ती 'आविर्भावतिरोभाव'पदवाच्ये इत्यतो भगच्छक्तीनां नामगणनायाम् अनुल्लेखस्तु एतयोः न बहुविचारणीयो भवति. वस्तुतस्तु भागवतेऽपि **"आविर्भावस्तु सम्भवः" — "तिरोधानेन सो असृजद्"** (भाग.पुरा.३।३१।४४,३।-२०।४४) इत्यत्र तथोपलम्भात् च न किञ्चिद् एतत्. विष्णुपुराणे च उपलभ्यमानस्य नामोल्लेखस्य अन्यार्थकत्वकल्पनस्य अस्यचापि विस्तरेण समाधानन्तु मत्कृतायां श्रीमत्पुरुषोत्तमकृताविर्भावतिरोभाववादस्य आविर्भावप्रकाशिकायां कृतमेवेति अलमिह चर्वितचर्वणेन.

अपिच यत् पृष्टं "ब्रह्म सजातीयविजातीयस्वगतभेदरहितम् इति भवन्तोऽपि अस्मद्रीत्यैव अभिप्रयन्ति न वा? 'सजातीयविजातीयस्वगतद्वैतवर्जितम्' इति स्वाचार्यमुखेन निरूपपितत्वात्. तर्हि आविर्भावतिरोभावौ इति तन्मायाशक्तितो अतिरिक्तं शक्तिद्वयं तत्त्वेन कथम् अभ्युपगन्तुं शक्यते तस्य ब्रह्मातिरिक्तसत्ताकत्वात्, तथात्वेच द्वैतापत्तेः अवश्यम्भावित्वात्. किञ्च भवदभिमतेयं शक्तिद्वयी ब्रह्मणो विलक्षणा सलक्षणा स्वरूपान्तर्गता वा? इति आद्यं न, विजातीयभेदस्वीकार्यत्वात्. द्वितीयमपि न समीचीनं, सजातीयत्वसम्पातात्. तृतीयमपि न क्षोदक्षमं स्वगतभेदावहत्वात्." इत्यादिकं तत्र एतेषां प्रश्नाक्षेपानां समाधाननिराकरणे मत्कृतायाम् अवतारवादावल्यन्तर्गताविर्भावतिरोभावव्याख्यायामेव कृते इति नेह वितन्येते.

किञ्च मिश्रमहोदयैः —

"उपादानत्वम् अत्र 'यद् उपादाय पूर्वस्तु भावो विकुरुते परम्'

> (तत्रैव ११।२४।१६) इति... 'यत्' यद् मूलतत्त्वं, कारणत्वेन तदुपाधिना 'उपादाय' स्वीकृत्य, मनसि समुपकल्प्य इति यावत्. 'पूर्वस्तु भावः' कारणत्वकल्पनाभावः 'परं विकुरुते' तज्जन्यकार्यत्वाकारेण अवधारयति प्रमाता, तत् तस्य कल्पितकार्यस्य उपादानकारणम्. श्रीमद्भागवते परमार्थदृष्ट्या अस्य विवर्तत्वं व्यवहारदृशातु परिणामित्वम् इति उभयथापि सङ्गमयितुं न दुःशकम्. तद् यथा 'गुणव्यतिकराकारो निर्विशेषो अप्रतिष्ठितः, पुरुषः तदुपादानम् आत्मानं लीलया असृजत्' (भाग.पुरा.३।१०।११) इत्यत्र परमात्मनः कालरूपेण निमित्तता, पुरुष(चैतन्य)रूपेण च उपादानता लीलया मायाया व्यपदिश्यते. अयं भावः. स कालः उपादानं निमित्तं यस्मिन् तम् आत्मानमेव विश्वरूपेण असृजत्, स्वव्यतिरेकेण सृज्यस्य अभावात्. एवं वस्तुगत्या विवर्तोपादनत्वं सिद्धम्. विवर्तोपादानत्वं स्वासमसत्ताककार्यजनकत्वं, यथा शुक्तेः रजतं प्रति. तथा च प्रपञ्चस्य ब्रह्मभिन्नसत्ताकत्वेन मिथ्यात्वाद् उपादानं शुद्धम् अद्वितीयं ब्रह्मेति निरवद्यम्''.

इति यदेतद् व्याख्यानम् उपकल्पितं तत्तु श्रीश्रीधरस्वामिकृतभावार्थदीपिकातो हि अंशेन विपरीतमिव प्रतिभाति.

यथाच आहुः ते—

> '''यद्' इति यद्रूपम् उपादाय उपादानकारणतया स्वीकृत्य 'पूर्वः'=कारणरूपो महदादिः भावो 'अपरम्'=अहंकारादिकं भावं विकुरुते सृजति. यथा पिण्डो मृदम् उपादाय स्वयं निमित्तभूतो घटं सृजति तद्वत्. 'आदिः'इति यदा यस्य आदिः अन्तः च विवक्ष्यते तदा तत् सत्यम् इति अभिधीयते श्रुत्या... ननु तथापि प्रकृतिपुरुषकालानाम् अकार्यभूतानां भिन्नत्वात् कथम् अद्वितीयता तत्र आह 'प्रकृतिः' इति. अस्य सतः कार्यस्य उपादानं या प्रकृतिः प्रसिद्धा यश्च तस्य आधारः पुरुषो यश्च गुणक्षोभेण अभिव्यञ्जकः कालः तत् त्रितयं ब्रह्मरूपो अहमेव, नतु पृथक्, प्रकृतेः शक्तित्वात् पुरुषकालयोः अवस्थारूपत्वात्''.
>
> (भाग.भावा.दीपि.११।२४।१८-१९)

मिश्रमहोदयानां व्याख्याने "'यत्' यद् मूलतत्त्वं, कारणत्वेन तदुपाधिना 'उपादाय' स्वीकृत्य, मनसि समुपकल्प्य इति यावत्. 'पूर्वस्तु भाव:' कारणत्वकल्पनाभाव:" इति श्रीश्रीधरव्याख्यायान्तु "**'यद्' इति यद्रूपम् उपादाय उपादानकारणतया स्वीकृत्य 'पूर्व:'=कारणरूपो महदादि: भाव:**" इति निरूपितम्. एकत्र 'पूर्व'पदार्थ: कारणत्वकल्पनाभावो अपरत्रतु कारणरूपो महदादि:. तत्र एतयो: कल्पनाभावस्तु कल्पनाकर्तु: केवलाद्वैतविदु: जीवात्मनो मनसि बुद्धौ वा सृष्ट्युत्तरकालीनएव. कारणरूपस्तु महदादि: पुन: प्रकृतावेव जीवपूर्वकालिकाइति न जीवात्ममनसि तद्बुद्धौ वा, मनोबुद्ध्यहंकारादिविशिष्टस्य जीवात्मन: पश्चादेव जायमानत्वात्. नहि केवलद्वैतविदां जीवात्मनां सृष्ट्युद्भवात् पूर्वकालिको हि उद्भव: शक्यो मन्तुं वक्तुं वा येन मिश्रमहोदयानां व्याख्यानं "जरद्गव: कम्बलपादुकाभ्यां द्वारि स्थित:" इति वचनवत् शाब्दबोधाजनकं न स्यात्. यदितु जीवस्य अनादित्वाभ्युपगमात् न दोष: इति चेत् तदपि असाम्प्रतमेव, अनादित्वे हि बन्धस्य अविद्याकृतत्वं नोपपद्येत अविद्याकृतत्वे तु अनादित्वासम्भवात् च. आविद्यका: हि महदहंकारादयो अविद्याकृताइति मायाया: पूर्वभाव: पश्चात्तु महदहंकारादिबद्धता जीवस्य वक्तव्या. तत्रैवं सति न शक्यते वक्तुं "'परं विकुरुते' तज्जन्यकार्यत्वाकारेण अवधारयति प्रमाता, तत् तस्य कल्पितकार्यस्य उपादानकारणम्" इति सृष्ट्युद्भवकालोत्तरकालिकत्वात् प्रमातु: अवस्थानस्येति. तस्मात् केवलाद्वयवाददृष्ट्यापि न समीचीनता श्रीमिश्रमहोदयकृतव्याख्यानस्य. निरूप्यते च श्रीधरस्वामिभि: "**'अपरम्'= अहंकारादिकं भावं विकुरुते सृजति. यथा पिण्डो मृदम् उपादाय स्वयं निमित्तभूतो घटं सृजति तद्वत्**" इत्येतस्यैव व्याख्यानस्य केवलाद्वैतदृष्ट्या सार्थक्यम्. अपिच कालप्रकृतिपुरुषाणां शक्त्यवस्थारूपत्वेन यद् निरूपणं श्रीधरस्वामिभि: कृतं "**तत् त्रितयं ब्रह्मरूपो अहमेव, नतु पृथक्, प्रकृते: शक्तित्वात् पुरुषकालयो: अवस्थारूपत्वात्**" इति तदपि मिश्रमहोदयै: उपपादनीयं यदिह ब्रह्मण: शक्त्यवस्थयो: ब्रह्मसलक्षणता वा तद्विलक्षणता वा तत्स्वगतभेदवत्ता वा? त्रिष्वपि कल्पेषु द्वैतापत्ति: दुरुद्धरैव . नच मायाशबलितब्रह्मपरतया एवं प्रतिपादनं न पुन: शुद्धस्य निर्विशेषस्य तद् इति वाच्यं, यस्मात् श्रीधरस्वामिभि: एतादृङ्निरूपणं "**परमकारणात्मन: सत्यत्वविवक्षया इति अर्थ:**" इति वदद्भि: 'परमकारणात्मा'-'सत्यत्वविवक्षा'पदाभ्यां शबलब्रह्माशंकापंककलङ्कप्रक्षालनात्.

अथ व्यावहारिकत्वलक्षणतया याहि ''स्वसत्ताकालीनाभावप्रतियोगिज्ञानविषयताकत्वम्'' इति परिभाषा अभ्युपगता सापि सृष्ट्युत्पत्तेः प्राक् सकलद्वैतसृष्टयोत्पादिकायाः मायायाः स्वसत्ताकालीनाभावप्रतियोगित्वेऽपि तदानीं तस्याः तथाविधज्ञानविषयताकत्वाभावेन अव्याप्तिदोषदुष्टैव ननु प्रमातुः अभावादेव. अथ नित्यत्वात् तदानीं प्रमातुरपि अवस्थानं स्वीक्रियते चेत् तदा शुद्धचैतन्ये प्रमातृत्वरूपधर्मस्य अनाविद्यकत्वापत्तिः. यदितु पूर्वकल्पीयया अविद्यया प्रवाहानादिनः प्रमातुः अविद्योत्पन्नत्वे वा आविद्यकत्वे न काचन बाधा इति चेत् न पूर्वकल्पीयाविद्यया सम्बद्धस्य प्रमातुः एतत्कल्पीयाविद्यया सम्बन्धानुपपतेः, तदुपपत्तौ वा चैत्राविद्यया मैत्रस्यापि भ्रान्त्युद्भवापत्तिः. पूर्वकल्पीयजीवाश्रिताविद्याविषयीभूतब्रह्मणो निमित्तकारणत्वेतु घट्टकुट्यां प्रभातम्.

अथ ब्रह्मणः औपाधिकनिमित्तत्वनिरूपणमपि मायाविशिष्टस्यैव ब्रह्मणः कारणत्वं न शुद्धस्य तत् सम्भवति इति वस्तुतः कठिनमेव. यस्मात् तद्वैशिष्ट्यं ब्रह्मणि जीवाश्रिताविद्याविषयत्वेनैव चेद् अविद्याश्रयत्वेन जीवस्य पूर्वभावापत्त्या ब्रह्मणस्तु तद्विषयत्वेन पश्चाद्भावितया कार्यत्वापत्तेः ब्रह्मणो निमित्तकारणत्वभङ्गप्रसङ्गात्.

इत्येवं हि अनेकविधदोषग्रस्तत्वात् सहृदयसुहृदुत्तममिश्रमहोदयोदितः विवर्तवादानुसारिकार्यकारणभावो न प्रमाणपदवीम् आरोढुम् अर्हति. तथापि महता परिश्रमेण यदेभिः श्रीमद्भागवतवचनोपन्यासमूलकं वाल्लभमतालोचनं कृतं तत्तु पूर्वोत्तरपक्षकोटिक्रमेण नूनं विश्वेषामपि भागवतमूलकवेदान्तविद्याविचारोत्सुकानां भृशम् उपकाराय भवेदेवेति मुहुर्मुहुः आत्मीयाधमर्णतानिवेदनेन विरमामि.

॥ आरम्भवादः ॥

नैयायिकानां कारणत्वविचारः

श्रीबलिराम शुक्ल

*

कारणतासिद्धान्ते न्यायवाल्लभमतयोः समीक्षणम्

श्रीसच्चिदानन्द मिश्र

*

वैशेषिकाभिमतः कारणवादः

श्रीचन्द्रशेखर शुक्ल

*

कारणलक्षणके प्रसङ्गमें न्याय तथा शुद्धाद्वैत वेदान्तकी मान्यता

श्रीकिशोरनाथ झा

*

पाश्चात्य मतके अनुसार कौन सा मत समीचीन है
वाल्लभ या नैयायिकोंका ?

श्रीअरुण मिश्र

*

श्रीबलिराम शुक्ल



श्रीचन्द्रशेखर शुक्ल



श्रीकिशोरनाथ झा



श्रीअरुण मिश्र



नैयायिकानां कारणत्वविचारः

डॉ. बलिराम शुक्ल.

कारणता, हेतुता, जनकता इति पदार्थाः. किन्नाम कारणत्वं यदवच्छेदकावच्छिन्नसमुदायः सामग्री. कारणताच कारणेन सह कार्यस्य स्वरूपसम्बन्धः इति केचन वदन्ति. केषाञ्चिद् मते कारणत्वम् अखण्डोपाधिः. बहूनां नैयायिकानां मते कारणता कश्चन अतिरिक्तः पदार्थः, प्रतियोगितादिवत्.

कारणतायाः स्वरूपसम्बन्धरूपत्वस्वीकर्तॄणां मते सम्बन्धस्य सम्बन्धिद्वयनिरूप्यत्वनियमेन कार्य-कारणोभयनिरूप्या कारणता. अन्यमतद्वयेऽपि कारणता कार्यकारणोभयनिरूप्यैव. ताभ्यां विना तस्याः ज्ञानं न भवितुं शक्यम्.

तत्र ''अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तिजातीयत्वं कारणत्वम्'' इति कारणस्य लक्षणं, यथा घटं प्रति नियतपूर्ववृत्तिजातीयाः दण्डाद्याः घटस्य कारणम्. एतल्लक्षणे 'अनन्यथासिद्धत्वं' निवेशितं तत्र 'अन्यथासिद्धत्वं' नाम येन रूपेण यादृशकार्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वम् अवगम्यते तादृशकार्यं प्रति तद्रूपम् अन्यथासिद्धं भवति, यथा घटं प्रति दण्डत्वम्. घटं प्रति दण्डो दण्डत्वेन कारणं भवति, अतो दण्डत्वं तत्र अन्यथासिद्धम् इति नैयायिकाः वदन्ति. तथैव कारणान्तरेण सह यद्रूपावच्छिन्नस्य यादृशकार्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वम् अवगम्यते, तद्रूपावच्छिन्नं तादृशकार्यं प्रति अन्यथासिद्धं भवति, यथा घटादिकं प्रति दण्डरूपादिकम्. एवम् अन्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वे ज्ञातएव यद्रूपावच्छिन्नस्य प्रकृतकार्यं प्रति पूर्ववृत्तिताग्रहः तद्रूपावच्छिन्नं तत्कार्यं प्रति अन्यथासिद्धं, यथा घटादिकं प्रति आकाशत्वाद्यवच्छिन्नम्. यतोहि शब्दसमवायिकारणतया आकाशसिद्धावेव तस्य घटादिकं प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृह्यते. आकाशे पूर्ववृत्तित्वग्रहणे शब्दादिपूर्ववृत्तित्वग्रहापेक्षा भवति.

अन्यरूपेण सिद्धस्य आकाशस्य पूर्ववृत्तित्वं गृह्यते इत्यतः आकाशम् अन्यथासिद्धम्.

अवश्यक्लृप्तनियतपूर्ववृत्तित्वएव कार्यसम्भवे तत्सहभूतं यद्धर्मावच्छिन्नमपि तत्र अन्यथासिद्धं भवति, यथा पाकजगन्धादौ रूपप्रागभावः. तत्र अवश्यक्लृप्तनियतपूर्ववर्ती पाकजगन्धप्रागभावः तत्सहभूतत्वं पाकजरूपप्रागभावे; अतः पाकजरूपप्रागभावः पाकजगन्धं प्रति अन्यथासिद्धः. एवमेव प्रकृतकार्यं प्रति यद्धर्मव्याप्यधर्मस्य अगुरोः कारणतावच्छेदकत्वसम्भवः तदवच्छिन्नञ्च प्रकृतकार्ये अन्यथासिद्धं, यथा घटं प्रति द्रव्यत्वावच्छिन्नं, घटकार्यजनकतावच्छेदकं दण्डत्वं तस्य द्रव्यत्वव्याप्यत्वाद् द्रव्यत्वावच्छिन्नम् अन्यथासिद्धम्.

अस्तु तर्हि किम् अन्यथासिद्धस्य सामान्यलक्षणम् ? नियतपूर्ववृत्तितावच्छेदक-यद्धर्मावच्छेदेन यादृशकार्यं प्रति न कारणत्वव्यवहारः प्रामाणिकानां, तद्रूपावच्छिन्नमेव तादृशकार्यं प्रति अन्यथासिद्धम् इति अन्यथासिद्धस्य सामान्यलक्षणम्. अतएव लघुधर्मसमनियतगुरुधर्मावच्छिन्नस्य प्रतिबन्धकाभावनिष्ठ-तद्व्यक्तित्वावच्छिन्नस्य च न कारणत्वं, तद्रूपावच्छिन्नस्य अन्यथासिद्धत्वात्.

अत्र गोस्वामिपादाः — "अनन्यथासिद्धत्वस्य अन्यथासिद्धभिन्नत्वेन अन्यथासिद्धेश्च अन्यत्र गृहीतकारणताकत्वरूपत्वेन तत्रापि अस्यैव कारणलक्षणस्य वक्तव्यत्वाद् आत्माश्रयापत्तेश्च"

अत्र नैयायिकाः — तदनियतपूर्ववृत्तितावच्छेदकत्वं न कारणताशरीरघटकं किन्तु भेदप्रतियोगिनाम् अन्यथासिद्धानां परिचायकमात्रं तादृशानियतपूर्ववृत्त्यवच्छेदकधर्माणां भेदकूटस्य प्रातिस्विकरूपेण कारणतावच्छेदकांशे विशेषणत्वम्; अतो न आत्माश्रयः. कारणं न अन्यथासिद्धान्यत्वेन विशेषणीयं तथा विशेषणे च आत्माश्रयः; किन्तु येन रूपेण अन्यथासिद्धत्वं तदन्यधर्मत्वमेव. यतोहि एकस्यैव केनचिद्रूपेण अन्यथासिद्धत्वं रूपान्तरेण च जनकत्वम्.

अत्र केचित् ''यत् कारणम् अवश्यं क्लृप्तम्'' इत्युक्तौ च आत्माश्रयः स्याद् अतो अत्र लघुनियतपूर्ववृत्तित्वम् अवश्यक्लृप्तत्वं बोध्यं, लघुत्वं च शरीरकृतम् उपस्थितिकृतं सम्बन्धकृतं च इति. प्रथमम् अनेकद्रव्यसमवेतत्वापेक्षया महत्त्वे, द्वितीयं गन्धं प्रति रूपप्रागभावापेक्षया गन्धप्रागभावे, तृतीयं दण्डत्व-दण्डरूपाद्यपेक्षया दण्डे स्वाश्रयदण्डसंयोगादिपर-म्परायाः गुरुत्वात्.

अयम् आशयः : लाघवस्य शरीरकृतसम्बन्धकृतादिभेदेन नानारूपतया अनन्यथासिद्धत्वम् एकम् अनुगतं न भवितुं शक्यम्. लाघवविरोधिगौरवस्य तत्तत्पदार्थघटितरूपस्यापि तत्तद्व्यक्तिभेदेन भिन्नतया अन्यदिति अस्य गुरुभूतार्थकतया गौरवस्यैव अन्यथासिद्धत्वं वाच्यम् अतो न अन्यथासिद्धत्वलक्षणे कारणत्वस्य समावेशः.

अत्र नव्याः : कारणत्वं यदि अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तितावच्छेदकध-र्मवत्त्वं तदा प्रतिबन्धकाभावस्य तद्व्यक्तित्वेन हेतुतापत्तिः यत्रतु न कारणत्वव्यवहारः इत्यत्र तद्व्यक्तिभेदकूटवत्त्वन्तु सर्वज्ञेनैव ज्ञेयम्. तत्तद्व्यक्तिभे-दकूटवत्त्वसम्बन्धेन कार्यविशिष्टो यो धर्मः तद्वत्त्वं तदित्यपि न वक्तुं शक्यं, तस्य सम्बन्धत्वे प्रमाणाभावात्. तस्मात् कारणत्वं पदार्थान्तरमेव. तत् न समीचीनं, कारणस्य अतिरिक्तत्वे दण्डादौ सर्वदा तद्वत्पक्षापत्तेः. नच अनन्यथासिद्धत्वेनापि इत्यादिधर्मः तद्व्यञ्जकः इति वाच्यम्, अनन्यथासिद्धत्वरूपधर्मज्ञानस्य आवश्यकत्वेन तस्यैव कारणत्वापत्तेः.

कार्यान्वयव्यतिरेककाल-पूर्वकालान्वयव्यतिरेकशालित्वमपि न युक्तम्, आत्मादौ सुखादिकारणे प्रागभावरूपव्यतिरेकासम्भवात्. किञ्च ''अनन्यथासिद्ध-नियतपूर्ववृत्तित्वजातीयत्वम्'' इति कारणत्वलक्षणे, तदघटकान्यथासिद्धि-निरूपकधर्मभेद-कूटस्य प्रातिस्विकरूपेण युगसहस्रेणापि ज्ञातुम् अशक्यतया कारणस्य दुर्ज्ञेयत्वापत्तिः. अतः सा सहायिका कारणत्वं स्वरूपसम्बन्धविशेषेण इति वदन्ति. तदपि न शोभनं, घटादिकारणतायाः कारणीभूतदण्डादिस्वरूपत्वे

तेन समेतस्य आधाराधेयभावानुपपत्तिः. अभेदेऽपि तदुपगमे ''दण्डो घटकारणवान्'' इति प्रतीत्यापत्तेः. दण्डत्वादिरूपत्वे च सप्रतियोगिकत्वानुपपत्तिः. दण्डत्वरूपजातिनिष्प्रतियोगिकत्वाद् दण्डत्वाद्यवच्छिन्नानुपपत्तिः च. यतो अभेदे न अवच्छेद्यावच्छेदकभावो, अभेदेऽपि अवच्छेद्यावच्छेदकभावस्वीकारे दण्डत्वेन घटकारणतावद् दण्डत्वेन दण्डत्वम् इति प्रतीत्यापत्तिः. अतः कारणत्वं पदार्थान्तरमेव.

परन्तु कार्य-कारणभावविषये अस्ति विप्रतिपत्तिः. तत्र केचन वदन्ति सत्कार्यवादस्वीकारेणैव भावानां कार्यकारणभावो भवितुं शक्यते. तत्र कारणेन कार्यं क्रियते तत्र चतुष्टयी गतिः स्यात् : [१]असद् वा क्रियते [२]सद् वा [३]सदसद् वा [४]अनुभयस्वभावं वा ? इति.

तत्र असतः कार्यस्वीकारे शशविषाणादेरपि उत्पत्तिः स्यात्. उत्पत्तेः पूर्वं घटस्यापि शशविषाणादिवद् असत्वाद्. घटो यथा प्रागभावदशायां नास्ति तथैव प्रध्वंसदशायामपि नास्ति. यदि प्रागभावदशायां घटस्य उत्पत्तिः तथैव प्रध्वंसदशायामपि तस्य उत्पत्तिः भवेत्.

असत्कारणे सति नियतोत्पादनं न भवेत्. तैलार्थी तिलानेव आदत्ते न सिकताः. असत्त्वे तैलस्य को भेदः तिलानां सिकताभ्यः ? कार्यस्य असत्त्वे निरालम्बः कारणव्यापारो भवेत्. घटादिकार्यव्यापारः, मृत्पिण्डादिविषयो न भवितुं शक्नोति यतोहि घटादिकार्यम् असत्.

यदिच उपादानाद् उपादेयं भिन्नं घटोत्पत्त्यनन्तरं मृत्पिण्डं कुतो न उपलभ्यते ? स्वविनाशेन कारणं कार्यं जनयति इत्यपि न, अभावाद् भावोत्पत्तिः भवेत्. किञ्च विनष्टमृत्पिण्डाद् घटोत्पत्तिः भवति, इति चेत्, कुतो न चिरविनष्टात् मृत्पिण्डाद् घटोत्पत्तिः ? कस्मिंश्चिद् मृत्पिण्डे नष्टे घटोत्पत्तिः स्यात्. अतो मृतपिण्डविशेषादेव (क्लिन्नात् पिण्डीकृताद्) घटस्य उत्पत्तिः भवति. अतः कारणस्य सत्त्वाद् तदनतिरिक्तं कार्यं सदेव.

परन्तु सत्कार्यवादे प्रश्नो अयं जागर्ति : यदि कार्यं सत् तदा कारकव्यापारात् पूर्वं कुतो न उपलभ्यते? इति चेत्, अनभिव्यक्तत्वाद् आविर्भावएव कारकव्यापारात् जायते. कार्यन्तु सदेव.

अत्र नैयायिकाः : यदि अभिव्यक्तेन रूपेण घटो अस्ति चेत् कारकव्यापारवैफल्यम्. अथ मृत्पिण्डरूपेण तदानीं घटो अस्ति इति चेत्, तर्हि तदानीं मृत्पिण्डएव आस्ते न घटो अस्ति. नहि अन्यरूपेण घटो अस्ति इति वक्तुं शक्यते. असन् उष्ट्रोऽपि मृत्पिण्डरूपेण अस्ति इति स्यात्.

अथ उष्ट्रबालमपि उष्ट्ररूपं न प्राप्यते परन्तु घटरूपन्तु प्राप्यते, तर्हि यदा यद्रूपं प्राप्यते तत् तदैव अस्ति न ततः पूर्वम् अतः कार्यम् असदेव.

पूर्वं शक्तिरूपेण अस्ति इदानीं तस्य आविर्भावो घटरूपेण भवति इत्यपि न युक्तम्. आविर्भावः तत्स्वरूपाद् अभिन्नो भिन्नो वा? सद् वा असद् वा? पुनः प्रश्नो अयम् आविर्भावः कः पदार्थः? न कार्यात्मना अवस्थानम्. अथ संस्कारविशेषः उत प्रतीतिः? यदि कार्यात्मना अवस्थानं, तत् पूर्वं न आसीत्. यदि तत्पूर्वमपि अस्ति तदा कारकव्यापारवैफल्यम्.

संस्थानमपि अवयववन्निवेशः. सच पूर्वम् असन्नेव, कारकव्यापारेण क्रियते अवयवाः परमाणुरूपाः सन्तएव पूर्वं विद्यन्ते तेषां विषये नास्ति कश्चन विवादः.

यदि आविर्भावः प्रतीतिरूपः तदा घटस्य प्रतीतिः चक्षुःसन्निकर्षादिसामग्र्यधीना, न दण्डचक्रादिसामग्र्यधीनचक्षुरादिसामग्र्यभावे न प्रतीतिः, परन्तु आविर्भावस्तु कारणसामग्रीजन्यः. अतो असदेव घटः.

यच्च उक्तं ''नासतो विद्यते भावः नाभावो विद्यते सतः'' इत्यस्य

तात्पर्यं कार्यस्य शशश्रृङ्गादितौल्यनिराकरणे अस्ति नतु सत्कार्यवादे. सत्कार्यवादविषये तद् अप्रमाणम् , पूर्वापरयोः भावस्वरूपादर्शनात्.

शक्त्यात्मनापि कार्यस्य न सत्त्वं, मानाभावात्. किञ्च शक्तिः घटस्वरूपाद् भिन्ना अभिन्ना वा? यदि भिन्ना तदा पररूपेण घटो अस्ति घटरूपेण नास्ति इति. अथ घटाद् अभिन्ना चेत् शक्तिरूपेण यदा घटो अस्ति तदा स्वरूपेणापि आस्ते इति स्वीकर्तव्यम्. तत् प्रत्यक्षविरुद्धम्.

असत्कार्यवादे यद् दूषणम् उक्तं—यदि कार्यम् असद् उत्पद्यते तदा शशविषाषादेरपि कदाचिद् उत्पत्तिः स्यात्, तत् न समीचीनम्. न अयं अस्माकम् अभिप्रायः : यद्-यद् असद् तत्-तद् उत्पद्यते, परन्तु यत् क्रियते तद् असत्.

अतएव उक्तं ''स्वरूपसहकार्यादिहेतवो यद्विधायिनो दृश्यन्ते जन्यते तद्धि न व्योमकुसुमादिकम्''. अस्य इदं तात्पर्यं यत् प्रागसत्त्वमात्रं कार्यत्वे प्रयोजकं, नतु असत्त्वमात्रम्.

यच्च उक्तं कार्यानुकूलशक्तिमत्त्वम् अथवा आविर्भावयोग्यशक्तिमत्त्व-मेव कारणत्वं तदपि न समीचीनम्. यतोहि शक्तिस्वीकारे प्रश्नो अयं : शक्तिः नित्या वा अनित्या वा? शक्तिस्तु नित्या सूक्ष्मा च. न इह काचिद् उपयुज्जे तदभ्युपगमे नित्यं कार्योत्पतिप्रसङ्गतः. अनित्या चेद् अनन्तशक्ति-तत्प्रागभावध्वंसकल्पने गौरवात्. अतः शक्तिः न कश्चिद् अतिरिक्तः पदार्थः किन्तु योग्यतावच्छिन्न-स्वरूपसहकारि-सन्निधानमेव शक्तिः. एवं योग्यतापि न पदार्थान्तरं किन्तु वस्तुविशेषएव. एवं वस्तुविशेषनियमाद् उपादाननियमः सिद्धो, न सत् कार्यम्. किञ्च असत्कार्यस्वीकारएव उपादानग्रहणम् उचितं न सत्कार्यवादे अतएव उक्त ''उत्पत्तौ खलु सिद्धायां उपादानं विचार्यते, सतस्तु नैव नास्तीति

किमुपादानचिन्तया''.

सत्कार्यवादे उपादाननियमो न भवितुं शक्यः, सर्वस्य सर्वत्र सत्त्वात्, सर्वेषां ब्रह्मरूपत्वात्. अपिच सत्कार्यवादस्वीकारेण प्रायश्चित्तम् आचरणीयम्. अन्नं च अश्नाति. अन्ने च मांसादिकं कार्यं सद् इति अन्नभक्षणे सति मांसादिभक्षणप्रायश्चित्तम् आचारणीयम्. अतो धर्मशास्त्रादिविरुद्धत्वात् न आदरणीयः सत्कार्यवादः.

कार्यकारणयोः अभेदः चेत् 'कार्यम्' इति न वक्तव्यं, कार्य-कारणयोः अभेदस्य प्रत्यक्षविरुद्धत्वात्, मृत्पिण्डएव घटः इति प्रतीतेः अभावात्. ''कार्यं सदसत् कारणाद्'' इति यद् उक्तं तदपि न युक्तं, व्याप्त्यसिद्धेः. यदि नाम शशाविषाणात् न किञ्चिद् उत्पद्यते तदा पदादपि किञ्चिद् न क्रियते इति कुतः? यथैव हि शशविषाणादेः असत्त्वम् अक्रियमाणत्वं च प्रत्यक्षादिप्रमाणेन सिद्धं तथैव घटादीनामपि प्रागसत्त्वं क्रियमाणत्वं च प्रत्यक्षादिना सिद्धं कुतो न स्वीक्रियते? किञ्च ''सत् क्रियते'' इति उच्यते चेद् ब्रह्मापि क्रियेत, न क्रियते तस्माद् असदेव कार्यम्.

सत्कार्यवाद-शक्तिकारणतावादयोः निरासानन्तरम् इदं सिद्धं यत् कारणत्वम् अतिरिक्तपदार्थएव. कारणतायाः अतिरिक्तपदार्थत्वस्वीकारे अयम् अपरोऽपि तर्कः : यदि कारणत्वं न अतिरिक्तः पदार्थः तदा ''स्वर्गकामो यजेत'' इति इष्टसाधनताबोधकविधिवाक्यम् अप्रमाणं भवेत्. यतोहि स्वर्गाव्यवहितपूर्ववृत्तितावच्छेदकान्यथासिद्धनिरूपको धर्मो अप्रसिद्धो, अन्यथा-सिद्धिनिरूपकस्य अश्वमेधत्वादेः सतोऽपि च स्वर्गगतवैजात्यानुपस्थितिबोधयितुम् अशक्यत्वात् तादृशविधानानाम् अप्रामाण्यापत्तेः.

कारणत्वं द्विविधं भवति. १. फलोपधायकत्वं २. स्वरूपयोग्यत्वं च इति. फलोपधायकत्वञ्च अत्र अव्यवहितपूर्ववृत्तित्वसम्बन्धेन फलविशिष्टत्वम्. स्वरूपयोग्यत्वन्तु कारणतावच्छेदकधर्मवत्त्वरूपम्. एतादृशं स्वरूपयोग्यत्वमेव

'नियतपूर्ववृत्तिजातीयता'पदेन गृहीतम्.

अत्र अवधेयम् : वृक्षनिष्ठसंयोगादिकं प्रति श्येननिष्ठक्रियायाः कारणत्वम् अस्ति परन्तु कार्याव्यवहितप्राक्क्षणावच्छेदेन प्रकृतकार्याधिकरणवृत्त्यन्ताभाव - प्रतियोगितानवच्छेदकत्वस्वरूपस्य कारणत्वस्य श्येननिष्ठक्रियायां नास्ति. तथाहि प्रकृतकार्यं=वृक्षनिष्ठः संयोगः, तदधिकरणं=वृक्षः, तन्निष्ठात्यन्ताभावः= श्येननिष्ठक्रियात्यन्ताभावः, तत्प्रतियोगितावच्छेदकत्वमेव श्येननिष्ठक्रियायां वर्तते इत्यतो अतिव्याप्तिः. तद्वारणायतु 'प्रकृतकार्याधिकरणवैशिष्ट्यं' निवेशनीयम्. वैशिष्ट्यञ्च स्वनिष्ठावच्छेदकताक-प्रतियोगिताक-भेदवत्त्वसम्बन्धेन स्वनिष्ठाव-च्छेदकता-स्वनिष्ठाभावप्रतियोगितावच्छेदकत्व-सम्बन्धावच्छिन्ना ग्राह्या तेन न अयं दोषः सम्भवति. यतोहि 'संयोगाधिकरणनिष्ठावच्छेदकता'पदेन श्येननिष्ठावच्छेदकताक-प्रतियोगिता घटत्वादेरेव, तस्याः भेदः क्रियात्वे अस्तीति लक्षणसमन्वयः. कार्यं यत्किमपि वस्तुजातं कारणं भवति. तत्र विद्यमाना कारणता किञ्चित्सम्बन्धावच्छिन्नैव भवति. अतः प्रकृतकार्याधिकरणनिष्ठात्य-न्ताभावप्रतियोगितायां 'प्रकृतकारणतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्नत्वं' निवेशनीयम्. अन्यथा समवायेन घटाधिकरणे कपाले कपालस्यापि समवायेन अभावो अस्ति इति अव्याप्तिः.

कारणं सामान्यतः साधारणासाधारणभेदेन द्विविधं भवति. तत्र ईश्वर-तज्ज्ञानेच्छा-कृतयः काल-दिशौ प्रागभावो अदृष्टं चेति अष्टौ साधारणकारणानि भवन्ति. असाधारणकारणत्वन्तु कार्यत्वानवच्छिन्न-कार्यतानिरूपित-कारणताश्रयत्वम्. अत्र न्यायबोधिनीकारः : कार्यत्वातिरिक्त-धर्मावच्छिन्न-कार्यतानिरूपित-कारणताशालित्वं यथा घटत्वाच्छिन्नं प्रति दण्डस्य असाधारणकारणत्वम् अस्ति. कालादौ कार्यत्वातिरिक्तधर्मावच्छिन्न-कार्यतानिरूपित-कारणताशालित्वं नास्ति. यतः कालादयस्तु कार्यत्वाच्छिन्नं प्रति कारणं भवन्ति इति.

कार्यमात्रं प्रति कारणं कालादयः इति व्यवहारात् कालादीनां

साधारणकारणत्वम्. दण्डादिकं कार्यमात्रं प्रति कारणम् इति व्यवहारो न भवति अपितु घटादिकं प्रति कारणं दण्डादय: इत्येव व्यवहारः. अत्र कार्यत्वारिक्तो यो धर्मो घटत्वादिः, तदवच्छिन्ना या घटनिष्ठा कारणता तन्निरूपितकारणतावत्त्वाद् असाधारणत्वम् इति साधारणकारणानाम् ईश्वरेच्छा-दीनाम् अन्यथासिद्धत्वशङ्का न कथमपि भवितुम् अर्हति, कार्यत्वावच्छिन्नातिरि-क्तकारणत्वासिद्धेः.

असाधारणकारणन्तु द्विविधं भवति इति मामकीनः सिद्धान्तः. तत्र कार्यमात्रं प्रति तादात्म्येन द्रव्यं कारणम् इति कार्यकारणभावानुरोधात्. समवायसम्बन्धावच्छिन्न-कार्यत्वावच्छिन्न-कार्यतानिरूपित- तादात्म्यसम्बन्धा-वच्छिन्न -कारणतावत्त्वं समवायिकारणत्वम्. यत्र समवायसम्बन्धेन कार्यम् उत्पद्यते तत् समवायिकारणं भवति. यथा पटं प्रति तन्तवः. तन्तुषु पटः समवायेन तिष्ठति, अयुतसिद्धत्वात्.

असमवायिकारणं गुणः कर्म च भवति. तत्रापि द्रव्यं प्रति गुणः कर्म च भवति. तत्रापि द्रव्यं प्रति गुणः, गुणं प्रति गुणः कर्म च असमवायिकारणं भवति. समवायेन कार्यं प्रति समवाय-स्वसमवायिसमवेतत्वादिसम्बन्धेन यत् कारणं तत् समवायिकारणम् इति. समवायसम्बन्धावच्छिन्न-कार्यत्वावच्छिन्न-कार्यतानिरूपितः समवायः, स्वसम-वायिसमवेतत्वान्यतरसम्बन्धावच्छिन्न-कारणतावत्त्वम् इति पर्यवस्यति. तथाच पटं प्रति तन्तुसंयोगः असमवायिकारणं भवति. तन्तुसंयोगे समवायसम्बन्धाव-च्छिन्न-कार्यतानिरूपित-कारणत्वम् असमवायिकारणत्वम् अस्ति. एवं पटरूपं प्रति तन्तुरूपम् असमवायिकारणं भवति. तत्र समवायसम्बन्धावच्छिन्न-कार्यत्वावच्छिन्न-कार्यतानिरूपित- स्वसमवायिसमवेतत्व-सम्बन्धावच्छिन्न-कारणतावत्त्वरूपम् असमवायिकारणत्वम् अस्ति.

अत्र अयं सिद्धान्तः : आत्मविशेषगुणानां ज्ञानादीनां कुत्रापि असमवायिकारणत्वं नास्ति. इत्यतः तेषाम् असमवायिकारणत्वनिराकरणाय

असमवायिकारणस्य सामान्यलक्षणे आत्मविशेषगुणभिन्नत्वं निवेशनीयम्. असमवायिकारणन्तु कार्यस्थितौ नियामकं भवति. तस्य नाशात् कार्यनाशो भवति. अतो ज्ञानादिगुणाः न असमवायिकारणं भवितुम् अर्हन्ति. एवमेव असमवायिकारणस्य विशेषलक्षणे उदासीन-तत्तत्पदार्थाभिन्नत्वमपि निवेशनीयम्.

निमितकारणञ्च आभ्यां परं तृतीयं स्याद् इति वचनानुरोधात्, समवायिकारणभिन्नत्वे सति असमवायिभिन्नत्वे सति कारणत्वं निमित्तकारणत्व-म्.अत्र पुरुषोत्तमगोस्वामिपादाः वदन्ति ''कारणं द्विविधमेव समवायि-निमित्तभेदात्''. तेषाम् अयम् आशयो यद् उभयविधकार्यं प्रति कारणद्वयस्य समवायिकारणस्य निमित्तकारणस्य आवश्यकता विद्यते न असमवायिकारणस्य. अभावकार्यं प्रति यथा असमवायिकारणस्य आवश्यकता नास्ति तथा भावकार्यं प्रत्यपि तस्य आवश्यकता नास्ति. अभावकार्यं प्रति निमित्तकारणत्ववद् उपादानकारणत्वमपि आवश्यकम्. घटनाशं प्रति घटस्य या कारणता सातु निमित्तकारणतायाः दण्डाभिघातादिरूपा भिन्ना कारणता अस्ति. तत्तु न समीचीनम्. यतोहि घटं प्रति कपालद्वयसंयोगः कारणम् अस्ति इत्यत्र नास्ति कश्चन सन्देहावसरः. कपालद्वयसंयोगे या घटकारणता विद्यते सा निमित्तकारणता न भवितुम् अर्हति. निमित्तकारणानां दण्डादीनां नाशात् घटनाशस्तु न भवति. परन्तु कपालसंयोगनाशात् घटनाशो भवतीति सर्वेषाम् अनुभवः. अतो दण्डनिष्ठकारणतायाः कपालसंयोगनिष्ठा कारणता भिन्नैव स्वीकार्या. कपालसंयोगो घटस्य समवायिकारणं न भवितुम् अर्हति, यतः तत्र पूर्वोक्तसमवायिकारणस्य लक्षणं न सङ्घटते.

घटनाशं प्रति घटस्य समवायिकारणविषये न कापि युक्तिः दृश्यते. यथा कपालनाशाद् घटो नश्यति न तथा घटस्य नाशाद् घटनाशरूपस्य कार्यस्य नाशो भवति. अतो घटनाशं प्रति न घटस्य समवायिकारणत्वं नापि च असमवायिकारणत्वम् अपितु ताभ्यां भिन्नं निमित्तकारणत्वमेव. यदि असमवायिकारणनाशात् कार्यनाशो भवति तर्हि परमाणुगतस्य द्वित्वस्य

नाशात् अणुपरिणामस्यापि नाशो अस्तु इति कथनं न उचितम्. यतः सर्वत्र ''असमवायिनाशेनैव कार्यनाशः'' इति नियमो नास्ति. समवायिकारणनाशेनैव क्वचित् तन्नाशः.

एवञ्च द्व्यणुकपरिमाणस्य द्व्यणुकनाशादेव नाशो भवति. तथाच कार्यनाशे समवाय्यसमवायिनाशयोः कारणत्वे अनियतहेतुकत्वं स्याद् इतितु न शङ्कनीयं, विद्यमानाश्रयद्रव्यनाशे असमवायिकारणनाशो हेतुः, एवं समवायिकारणद्रव्यनाशो प्रतियोग्याश्रयनाशो हेतुः.

अत्र न्यायलीलावती'प्रकाश'विवृतिकारो : ''वयन्तु कार्यकर्मादिनाशस्थले समवायिनाशस्य हेतुत्वं कल्प्यमानं लाघवात् समवायिनाशताभाविसमवेतनाशत्वावच्छिन्नं प्रत्येव कल्प्यते''

एतेन इदं सिध्यति यद् द्वैविध्यकारणवादो न समीचीनो अन्यदपि पुरुषोत्तमगोस्वामिपादैः प्रागभावादिपदार्थानां खण्डनं कृतमस्ति तदपि आलोचनीयं परन्तु विस्तरभयाद् अत्रैव विरम्यते.

चर्चा

नैयायिकानां कारणत्वविचार:

डॉ. बलिराम शुक्ल

रा. ताताचार्य : नैयायिका: किमर्थं असमवायिकारणं स्वीकुर्वन्ति तत्र कारणद्वयं मया प्रदर्श्यते. एते अवयवातिरिक्तावयविवादिन:. अवयवी अवयवसंयोगाद् उत्पद्यते. एवञ्च अवयवेषु अवयवानामपि कारणत्वम् अस्ति अवयवसंयोगस्यापि कारणत्वम् अस्ति. अवयवानां समवायिकारणत्वम् अवयवसंयोगस्य असमवायिकारणत्वम् इति विभागो अवयवातिरिक्तावयविस्वीकर्तृणां भवति. इयम् एका युक्ति:. अन्या युक्ति: यदि असमवायिकारणं न स्वीक्रियते समवायिकारणं निमित्तकारणम् इति कारणद्वयमेव स्वीक्रियते तर्हि नैयायिकै: समवायिकारणनाशात् कार्यनाश: इति उच्यते इयञ्च प्रक्रिया त्र्यणुकनाशम् आरभ्य भवितुम् अर्हति. द्व्यणुकनाशेतु समवायिकारणनाशो वक्तुं न शक्यते. द्व्यणुकस्य समवायिकारणं परमाणु:. परमाणो: नित्यत्वात् तन्नाशो न भवति. अतो यदि असमवायिकारणं स्वीक्रियते तदा द्व्यणुकं प्रति परमाणू समवायिकारणे परमाणुद्वयसंयोग: असमवायिकारणम्. तत्र समवायिकारणनाशात् नाशो न भवति. कथञ्चित् द्व्यणुकनाशस्तु वक्तव्य:. सतु असमवायिकारणनाशादेव वक्तव्य:. तस्माद् परमाणुद्वयसंयोगस्य असमवायिकारणत्वं स्वीकृत्य तन्नाशाद् नाशो भवति इति युक्तिद्वयेन तत्र असमवायिकारणम् अतिरिक्तम् आवश्यकम् इति कल्पितम्. येतु अवयवातिरिक्तम् अवयविनं न अङ्गीकुर्वन्ति तेषां मते

असमवायिकारणस्य आवश्यकता नास्ति.

प्र ादाचार : नहि. तन्मतेऽपि तन्तवः पटस्य अवयवाः अङ्गीक्रियन्ते वेदान्तिभिरपि. परन्तु विश्लिष्टाः तन्तवो न पटस्य उपादानकारणं भवन्ति.

रा.ताताचार्य : तत्रतु नैयायिकैः विलक्षणमेव... तत्र उपादानकारणम् अन्यद्. एतैः उच्यमानं...

वी. एन्. झा : तत्रापि अवयवावयविभावो नाङ्गीक्रियते? ...अवयवी अङ्गीक्रियते वा पृथक्तया?

गो. श्या. म. : पृथक्तया न तादात्म्यएव...

बी.आर्.शुक्ल : भिन्नो अभिन्नो वा अवयविनो अवयवसंयोगो अवयविरूपएव. तत्र एकं मतम् इदं वर्तते. अवयवसंयोगएव घटः.

रा.ताताचार्य : सत्यम्.

बी.आर्.शुक्ल : अवयवसंयोगएव घटः इति केषाञ्चित् मतं वर्तते वेदान्तिनाम्. तत्र भवतामपि तदेव मतं चेत् तदा न विप्रतिपत्तिः.

गो. श्या. म. : वल्लभाचार्याणाम् इयम् उक्तिः "**संहतैः उपचितैः अवयवैः गुप्तो अवयवी प्रकटो भवति**". तत्रापि आविर्भावतिरोभावप्रक्रिया...

बी.आर्.शुक्ल : आविर्भावतिरोभावः इति तु नामान्तरं परन्तु तत्र घटस्य आविर्भावार्थम् अवयवसंयोगः कारणम् अस्ति न वा?

वी. एन्. झा : कार्यं नित्यं न जन्यम्. अतः 'आविर्भावः' इति उच्यते.

बी.आर्.शुक्ल : तर्हि कार्यकारणभावसिद्धान्तस्य आवश्यकतैव नास्ति. तर्हि समवायिकारणम् निमित्तकारणम्, एवं कारणं द्विविधम्, इति गोस्वामिपादैः कथं प्रतिपादितम्?

गो. श्या. म. : पातञ्जलयोगसूत्रके भाष्यमें भाष्यकार कहते हैं: "**उत्पत्तिस्थित्यभिव्यक्तिः विकारः प्रत्ययाप्तयः वियोगान्यत्वधृतयः कारणं नवधा स्मृतम्**". तो जब कारणको सोचते है तब इसी अर्थमें सोचते हैं कि कारण और कार्य. उन्होंने नवविधकारण बताये हैं. उसमें उत्पत्ति, स्थिति, अभिव्यक्ति आदि नव

प्रकार बतलाये हैं. उत्पत्तिका जैसे कारण होता है वैसे अभिव्यक्तिका भी कोई कारण हो सकता है. आप्तिका भी कोई कारण हो सकता है.

बी.आर्.शुक्ल : वह प्रश्न नहीं है. उत्पत्ति हो, अभिव्यक्ति हो कुछ भी हो.

गो. श्या.म. : शुक्लजी! मैं इस बातको किसी दूसरी दिशामें ले जाना चाहता हुं.

एस्.आर्.भट्ट : आप इनकी बात तो सुनिये.

वी. एन्. झा : कारणकी जो सङ्कल्पना है उसके अनेक भेद ये दिखला रहे हैं. आप जरा सुनिये...

बी.आर्.शुक्ल : यदि उत्पत्तिसे भिन्न सङ्कल्पना है तो फिर कारणकी सङ्कल्पना ही नहीं आती है. यह मेरा प्रश्न है.

गो. श्या. म. : स्थितिकारण भी हो सकता है, ज्ञप्तिकारण भी हो सकता है. तो ऐसा कोई नियम नहीं है कि कारण यदि है तो उत्पत्ति ही माननी चाहिये.

बी.आर्.शुक्ल : न न वो नहीं. कारणका जो सिद्धान्त है...

गो. श्या. म. : आपने कहा न कि कार्यको नित्य मानते हो तो कार्यकारणभावका विचार मत करो.

बी.आर्.शुक्ल : हां. नित्य माननेपर ...

गो. श्या. म. : पर ऐसा नहीं है. कार्यको नित्य माननेपर भी कार्यकारणभावका विचार हो सकता है. क्योंकि जैसे उत्पत्तिकारण होता है वैसे स्थितिकारण भी हो सकता है, ज्ञप्तिकारण हो सकता है, धृतिकारण हो सकता है.

वी. एन्. झा : अभिव्यक्ति कैसे होती है... अभिव्यक्तिका कारण क्या होता है?

बी.आर्.शुक्ल : अभिव्यक्तिका मतलब है उत्पत्ति. उसे 'उत्पत्ति' कहिये या 'अभिव्यक्ति' कहिये. जब आप 'कार्य' कहते हैं तब आप कारणका विचार करते हैं न! यदि अभिव्यक्ति

सर्वदा विद्यमान रहती तो फिर कारणका विचार ही नहीं होता. फिर कारणविचारकी आवश्यकता क्या है?

गो. श्या. म. : शुक्लजी! सुनिये. आपने सत्कार्यवादपर तो धूम-धमाकेसे तोप चलाई ...

बी.आर्.शुक्ल : हम तो सबपर तोप चला सकते हैं. पूरे आपके प्रस्थानरत्नाकरपर.

गो. श्या. म. : यह तो बहुत आनन्दका विषय होगा.

यज्ञेश्वर शास्त्री : उनका जो सत्कार्यवादका खण्डन है वह प्रत्यक्षविरुद्ध है. मैं आपको एक कागज दे रहा हुं आप मुझे मिट्टीका घट बनाकर दिखलाईए! असत्कार्यवादका खण्डन हो ही गया!

बी.आर्.शुक्ल : सत्कार्यवादका विषय अलग है. अभी मैं समवायसम्बन्ध...

गो. श्या. म. : उसी सन्दर्भमें बोल रहा हुं कि यदि "सतः आविर्भावस्य आवश्यकता नास्ति" ऐसी जो आपत्ति है तो सत्कार्यवादी यह पूछना चाहता है कि उत्पत्तिक्रिया उत्पद्यमान घटमें समवेत होकर आत्मलाभ करती है अथवा अनुत्पद्यमान घटमें समवेत होकर आत्मलाभ करती है? यदि असत्‌में आत्मलाभ करती है तब या तो उत्पत्ति क्रिया नहीं है असमवेतत्वात् और क्रिया है तो समवायितया वहां घट उत्पन्न हो ही गया.

बी.आर्.शुक्ल : किसका समवायी?

गो. श्या. म. : उत्पत्तिक्रियासमवायितया.

बी.आर्.शुक्ल : उत्पत्तिक्रियाका समवायी कौन?

गो. श्या. म. : कौन है यह बतलाईये. उत्पत्तिक्रियाका समवायी यदि मृत्तिका है तो मृद् उत्पन्न होगी, घट उत्पन्न नहीं होगा. और उत्पत्तिक्रियाका समवायी यदि घट है तब सत्कार्यवाद गलेपतित है.

बी.आर्.शुक्ल : उत्पत्तिरूप क्रियाका समवायी तो घट है. घटकी उत्पत्ति

होती है.

गो. श्या. म. : हां तो वह असमवेत क्रिया उत्पन्न हो रही है कि समवेत ?

बी.आर्.शुक्ल : किसमें ? क्रिया थोड़े ही उत्पन्न हो रही है, घट उत्पन्न हो रहा है.

गो. श्या. म. : उत्पन्न यदि क्रिया नहीं हो रही है और क्रिया यदि पूर्वसिद्ध है तो घट भी पूर्वसिद्ध है.

बी.आर्.शुक्ल : उत्पत्ति क्रियाकी नहीं है. उत्पत्ति घटकी है.

गो. श्या. म. : घटोत्पत्तिकी क्रिया किसमें समवेत है ? यह तो खुलासा करना पड़ेगा न ! कस्मिन् समवेता उत्पत्तिक्रिया उत्पद्यते. यदि उत्पत्तिक्रिया नित्या तदा घटस्यापि नित्यतापत्तिः. यदि उत्पत्तिक्रिया उत्पद्यते तदा कस्मिन् समवेता उत्पद्यते ? घटे समवेता उत्पद्यते वा अघटे वा ? अघटे वा उत्पद्यते चेत् पटः कुतो न उत्पद्यते ? यदि घटसमवेता उत्पद्यते चेत् घटः पूर्वमेव समवायितया ...

(कोलाहल)

च. शे. शुक्ल : मुझे कुछ कहना है. अभी (श्रीयज्ञेश्वर) शास्त्रीजीने जो कहा वह बहुत महत्त्वपूर्ण बात थी. उन्होने कहा न कि मैं आपको यह कागज दे रहा हुं आप उससे मिट्टीका घट बना कर दिखाइये. नैयायिक लोग घबड़ा गये. यह प्रश्न न्यायमें उठा है कि यदि तुम असत्कार्यको मानते हो तब क्यों घटकेलिये मृत्तिका, दण्ड, चक्र आदि ही जुटाते हो. क्यों नहीं किसी तन्तु या तृण आदिसे घट उत्पन्न हो जाता है ? तो नैयायिक घबड़ा गये. मैं भी नैयायिक हुं परन्तु आधुनिक दृष्टिसे भी विचार करता हुं. तो उन्होंने उत्तर दिया है लेकिन बहुत घबड़ाहटमें उत्तर दिया है. उपस्कारकारने कहा है : अरे वह तो एक स्वभाव है. हम वहींसे इस कारणकी सामग्री ले

लेते हैं. बस यही उत्तर दिया है.

रा. ताताचार्य : इदानीं असतो घटस्य उत्पत्तिः यदि अङ्गीक्रियते दण्डचक्रादिकारणकलापैः उत्पद्यमानो घटः कपालएव मृद्येव उत्पद्यते इति को अल्पो नियमः? अन्यत्रापि उत्पद्यमाने इति प्रश्नः क्रियते. इदानीं कार्यकारणभावस्तु अन्वयव्यतिरेकज्ञा-नाज्ञाननिश्चयाभ्यां निश्चीयते. एवञ्च दण्डचक्रादिकारणकलाप-सत्त्वे मृदि सति तत्र घटः उत्पद्यते. मृदि असति तत्र घटो न उत्पद्यते इति अन्यवयव्यतिरेकः ...

च. शे. शुक्ल : अयं प्रश्नो नास्ति. सत्कार्यवादे प्रश्नः. सत्कार्यवादेऽपि अयमेव सिद्धान्तो यद् दण्डादिसत्त्वएव घटः. वस्तुतो असत्कार्यवादे प्रश्नः एवं यद् मृदादेरेव कारणत्वं किमर्थम्?

रा. ताताचार्य : अत्रैव अभिव्यज्यते अन्यत्र कुतो न अभिव्यज्यते? इति शङ्कायाम् अत्रैव अस्ति अतो अत्रैव अभिव्यज्यते इति वक्तव्यम्. अत्रैव उत्पद्यते इति अत्रैव दृश्यते अन्यत्र न दृश्यते.

च. शे. शुक्ल : सत्कार्यवादिनाम् उत्तरं समीचीनं भवति. असत्कार्यवादिनान्तु तथा न भवति. अतएव स्वभावादेव भवति इत्येव उक्तम्. उपस्कारकाराः वदन्ति तथा.

रा. ताताचार्य : दण्डचक्रादीनां मृदि घटोत्पादकत्वं स्वभावः. स्वभावः कश्चन अवलम्बनीयः.

च. श. शुक्ल : सत्कार्यवाद तो बतलाता है कि यह कार्य है तो यह कारण है. लेकिन ये तो नहीं बतला पाते हैं न! बस, स्वभाव है ऐसा कह देते हैं.

बी.आर्.शुक्ल : अन्यव-व्यतिरेकके‌द्वारा स्थापित विश्वासमात्र है. एतत् सर्वं न मम. एतत् सर्वं ग्रन्थेएव वर्तते. "**कुतो वा नूतनं वस्तु वयम् उत्प्रेक्षितुं क्षमाः**".

गो. श्या. म. : तथापि वचोविन्यासवैचित्र्यं भवतामेव!

रा. ताताचार्य : अन्योन्याश्रयपरिहारविषये भवद्भिः किञ्चित् लिखितम्. तदेव

सर्वैः अभिधेयम् इति मन्ये. कार्यकारणभावः उभयनिरूप्यः इति लिखितम्. एवञ्च कार्यता-कारणता उभावपि धर्मौ उभाभ्यां निरूप्यौ. कार्यता कारणतानिरूप्या, कारणता कार्यतानिरूप्या. एवं परस्पनिरूप्यनिरूपकभावः. धर्मद्वयरूपो यः सम्बन्धा भवति तादृशस्थले परस्परं निरूप्यनिरूपकभावो नैयायिकैः अङ्गीक्रियते. यथा कार्यकारणभावः, आधाराधेयभावः, प्रतियोग्यनुयोगिभावः. अत्र प्रतियोगित्वं अनुयोगिनिरूप्यं भवति. अनुयोगित्वं प्रतियोगिनिरूप्यं भवति. आधारत्वम् आधेयनिरूप्यम्, आधेयत्वम् आधारनिरूप्यम् एवं एतादृशस्थलेषु अन्योन्याश्रयो अवश्यमेव भवति.

बी.आर्.शुक्ल : तत्र अन्योन्याश्रयस्तु अस्माभिः स्वीक्रियतएव.

रा. ताताचार्य : अत्र परिहारः उच्यते. महाभाष्यकारेण उक्तम् अस्ति "**इतरेतराश्रयाणि कार्याणि न परिकल्प्यन्ते... कार्याणि प्रकल्पन्ते**" इति ते वदन्ति. अतः तया रीत्या यत्र द्वयोः धर्मयोः परस्परं निरूप्यनिरूपकभावो वर्तते तत्र अन्योन्याश्रयः दोषो न भवति, बीजाङ्कुरवत्. इत्येवं समाधानं वक्तुं शक्यते वा.

गो. श्या. म. : शुक्लजी अनुमति दें तो एक प्रत्युपहास करना चाहूंगा. "**सर्वं सर्वमयम्**"के कारण अन्नादिके भक्षणमें भी मांसभक्षणका दोष होगा ऐसा शुक्लजी कहते हैं. तो नैयायिकोंने मांसत्वजातिको यदि व्यापक माना है और समवायको भी व्यापक माना है तब मांसभक्षणका दोष नैयायिकों पर भी है ही. और उनको यदि दोष नहीं लगता है तो हम भी कह सकते हैं कि व्यापक होने पर भी तिरोहित होनेके कारण दोष नहीं लगता है.

बी.आर्.शुक्ल : जातिभक्षण तो अप्रसिद्ध है.

च. शे. शुक्ल : मांसत्वसमवाय है लेकिन मांसत्व नहीं है.

अम्बिकादत्त : एक छोटासा प्रश्न है. असत्कार्यवादके विरुद्धमें सत्कार्यवाद जैसे अन्वयव्यतिरेकात्मक स्फुट दृष्टान्त प्रस्तुत करता है.

बालू और तेलका और तिल और तेलका. उसी तरह असत्कार्यवाद पक्षसे सत्कार्यवादके विरुद्ध कोई असत्कार्यवादी ऐसे स्फुट दृष्टान्त क्यों प्रस्तुत नहीं करते हैं जिससे कि सत्कार्यवादका स्फुट खण्डन हो जाय ?

बी.आर्.शुक्ल : घटादिका दृष्टान्त है ही. और तिलसे तेल होता है यह गलत है. तिल तेलका उपादानकारण नहीं है. तैलावयव तैलके उपादानकारण है जो उसमें अन्तर्निविष्ट हैं. तैलपरमाणु तिलके कारण होते हैं, यह भ्रान्ति उत्पन्न की गई है सत्कार्यवादीओंके द्वारा. इसलिये ईश्वरकृष्णने जितने भी अनुमान किये हैं उसमें बहुत दोष हैं. हमारे पिताजीने साङ्ख्यतत्वकौमुदीके ऊपर न्यायके अनुसार ठीक व्याख्या की है. नहीं तो उसमें सत्प्रतिपक्ष, स्वरूपासिद्धि, पक्षाप्रसिद्धि आदि दोष उनके अनुमानोमें हैं. "**असदकरणाद् उपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात् शक्तस्य शक्यकरणात्**" आदिमें हेत्वसिद्धिः आदि दोष हैं.

वी. एन्. झा : एक और आक्षेप श्रीपुरुषोत्तमजीने आपपर किया है. अन्वयव्यतिरेकसे कारणकी सिद्धि होती है. आत्मा ज्ञानका समवायी कारण है तो उसमें वहां "तत्सत्त्वे तत्सत्त्वं तदभावे तदभावः" ये जो अन्वयव्यतिरेक है वह यहां कैसे लगेगा ?

बी.आर्.शुक्ल : नहीं लगता है. इसलिये कारणता पदार्थान्तरं ...

यज्ञेश्वर शास्त्री : नैयायिकोंका जो दृष्टान्त है उसके बारेमें मेरी एक जिज्ञासा है. 'कपालद्वयसंयोगः-कपालद्वयसंयोगः' ऐसा मैं बचपनसे सुनता आया हुं. मैंने घट बनाते देखा. मृत्पिण्डसे ही घट बनता है. अतः कपालद्वयसंयोगका दृष्टान्त अभी तक मेरे दिमागमें बैठा नहीं है.

हास्य - कोलहल

संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गोस्वामी श्याम मनोहर

नव्यन्यायविद्याविदग्रगण्यानां श्रीमतां बलिरामशुक्लमहाभागानां सत्कार्यवादप्रत्याक्षेपपरायां वाङ्निर्झर्यां तदा प्रवहमाणो अहं तत्समुद्भावितप्रत्याक्षेपाणां समाधानाय झटिति पारंगतुं नाशकम्. इदानीं सावधानतया तदवगाहनेन वाल्लभमतदृष्ट्या यत् किमपि समाधानं स्फुरति तदु एतस्मिन् संगोष्ठ्युत्तरलेखने प्रस्तूयते.

प्रथमं तावत् प्रस्थानरत्नाकरकृद्भिः उद्भावितस्य ''**अनन्यथासिद्धत्वस्य अन्यथासिद्धभिन्नत्वेन अन्यथासिद्धेश्च अन्यत्र गृहीतकारणताकत्वरूपत्वेन तत्रापि अस्यैव कारणलक्षणस्य वक्तव्यत्वाद् आत्माश्रयापत्तेश्च**''इति दूषणस्य श्रीगदाधरभट्टाचार्यकृतकारणतावादोक्तं समाधानं ''**तदनियतपूर्ववृत्तितावच्छेदकत्वं न कारणताशरीरघटकं किन्तु भेदप्रतियोगिनाम् अन्यथासिद्धानां परिचायकमात्रं तादृशानियतपूर्ववृत्त्यवच्छेदकधर्माणां भेदकूटस्य प्रातिस्विकरूपेण कारणतावच्छेदकांशे विशेषणत्वम्; अतो न आत्माश्रयः**'' इति यत् शुक्लमहाभागैः पुनरावर्तितं तदेतत् सत्यं तथापि अन्यथासिद्धस्य लक्षणतयातु पूर्वमेव ''**नियतपूर्ववृत्तितावच्छेदक-यद्धर्मावच्छेदेन यादृशं कार्यं प्रति प्रामाणिकानां न कारणत्वव्यहारः तद्रूपावच्छिन्नमेव तादृशं कार्यं प्रति अन्यथासिद्धम्**'' इति अनुवदद्भिः पुनरपि अन्यथासिद्धिलक्षणं कारणताघटितमेव निर्दिष्टं कारणताच तादृगन्यथासिद्धिशून्यत्वमिति मिति श्रीपुरुषोत्तमोक्तदूषणस्य तादवस्थ्यमेव अत्र प्रतिभाति. यतोहि अनियतपूर्ववृत्तितावच्छेदकस्य कारणताशरीराघटकत्वेऽपि, अन्यथासिद्धेश्चापि यत् परिचायकं तत् तल्लक्षणतया स्वीक्रियते न वा? यतोहि यद् यस्य परिचायकं तस्य तल्लक्षणत्वाभावे परिचायकत्वमपि अनिश्चायकमेव स्यात्. अथ निश्चायकत्वेतु लक्षणत्वं कुतो न भवति इति निरूपणीयम्? सतिचैवं स्वीकृते हि अन्यथासिद्धेः लक्षणत्वे तद्भिन्नस्य च कारणत्वे अङ्गीकृते यदि न आत्माश्रयः तदा अन्योन्याश्रयदोषस्तु दुरुद्धरएव.

किञ्च "**नियतपूर्ववृत्तितावच्छेदकं कारणताशरीरघटकं न भवति तथापि. कारणं न अन्यथासिद्धान्यत्वेन विशेषणीयं तथा विशेषणे च आत्माश्रयः; किन्तु येन रूपेण अन्यथासिद्धत्वं तदन्यधर्मत्वमेव. यतोहि एकस्यैव केनचिद्रूपेण अन्यथासिद्धत्वं रूपान्तरेण च जनकत्वम्**" इति यत् प्रतिपादितं तदिह भेदवादिभिः नैयायिकैः शुद्धाद्वैतमतीयसत्कार्यवादालोचनेतु महती भेदाभेदविकल्पानुपपत्तिविभीषिका कृत्येव काचन प्रकटिता परन्तु तयैव ते स्वयं कुतो न बिभ्यति? यतोहि येन केनचिदपि रूपेण यस्य कस्यचिद् अन्यथासिद्धत्वं स्वीकृतं चेत् तस्य रूपान्तरेऽपि 'एकस्यैवे'ति अभेदाभ्युपगमाद् जनकत्वं न सम्भवेत्. यदि श्रीगदाधरोक्तं रूपान्तराभ्युपगमाद् एकस्यैव कथञ्चिद् अन्यथासिद्धत्वं कथञ्चित् च पुनः जनकत्वमपि विभाव्यते चेत् तदा सत्कार्यवादेऽपि मृत्पिण्डरूपेण कथञ्चिद् उपादानत्वं, घटत्वेनतु कथञ्चित् कार्यत्वमपि मिथः तादात्म्येऽपि भवतु नाम का हानिः? नच इह इष्टापत्तिरपि सम्भवति, यस्माद् एवम् अङ्गीकृतौतु यः "**शक्त्यात्मनापि कार्यस्य न सत्त्वं मानाभावात्. किञ्च शक्तिः घटस्वरूपाद् भिन्ना अभिन्ना वा? यदि भिन्ना तदा पररूपेण घटो अस्ति घटरूपेण नास्ति. घटाद् अभिन्ना चेत् शक्तिरूपेण यदा घटो अस्ति तदा स्वरूपेणापि आस्ते इति स्वीकर्तव्यं, तत् प्रत्यक्षविरुद्धम्**"इति आक्षेपः सतु गर्भस्रावेणैव नश्येत. ततः तैः स्वमते "**अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्तिता कारणत्वं भवेत् तस्य**" (न्या.सि.मु.१।१६) इत्यत्र स्वाभ्युपगते हि कारणतालक्षणे आत्माश्रयदोषपरिहारार्थं पुनः "**कारणं न अन्यथासिद्धान्यत्वेन विशेषणीयं तथा विशेषणे च आत्माश्रयः**" इति अङ्गीकुर्वद्भिः शुक्लमहाभागैरपि श्रीपुरुषोत्तमापादितो हि आक्षेपो अंशेन तु अभ्युपगतएव इति मन्ये. तत्परिहारार्थं पुनः योऽपि उपायो अनुष्ठितो "**येन रूपेण अन्यथासिद्धत्वं तदन्यधर्मत्वमेव**" इत्येवंरूपः, तत्रापि विचिकित्सेयं जागर्त्येव यत् कथम्भूतयोः धर्मधर्मिणोः अत्र विवक्षा? किं पृथक्सिद्धयोः वा अपृथक्सिद्धयोः वा? न तावद् आद्यं, धर्मधर्मिणोः हि पृथक्सिद्धत्वेतु 'तदन्यधर्मत्व'निवेशेऽपि न निस्तारो, धर्मात् पृथक्सिद्धस्य धर्मिणः तद्धेतुनैव अन्यथासिद्धानन्यथासिद्धयोः सांकर्यसम्भवात्. नच नैतेन कापि हानिः इति वाच्यं रासभस्यापि घटकारणतापत्तेः. तथैव अपृथक्सिद्धत्वेतु 'तदन्यधर्मत्व'निवेशेऽपि एकस्यैव एकेन धर्मेण अन्यथासिद्धत्वं यथा तथा अपरेण धर्मेण जनकत्वस्यापि सम्भवात् व्यायामवैयर्थ्यमेव.

शुक्लमहाभागाः पृच्छन्ति **''यदि अभिव्यक्तेन रूपेण घटो अस्ति चेत् कारकव्यापारवैफल्यम्. अथ मृत्पिण्डरूपेण तदानीं घटो अस्ति चेत् तर्हि तदानीं मृत्पिण्डएव आस्ते न घटः''** इति तत्र एभिरेव उपस्थापिते सत्कार्यवादीये प्रश्नएव तावत् कारणे कार्यम् अनभिव्यक्तरूपेण अवतिष्ठते कारकव्यापारेण तु आविर्भवति इति उल्लिखितं तथापि तत्परित्यागेन ''अभिव्यक्तरूपेण उत मृत्पिण्डरूपेण?'' कल्पद्वयस्यैव निरासः कृतो नतु सत्कार्यावाद्युक्तस्येति अनवधानतया विस्मृतमिति मन्ये!

अपिच — उपादानशक्त्या कार्याविर्भावो हि आविर्भूयमाणात् कार्यस्वरूपाद् अभिन्नो भिन्नो वा? सन् वा असन् वा? आविर्भावश्च कः पदार्थः? किं कार्यात्मना अवस्थानं किं संस्कारविशेषः उत प्रतीतिः? इति या प्रश्नमाला ग्रथिता सा अस्माकं भेदसहिष्ण्वभेदरूपतादात्म्यवादिनां कण्ठस्य कृते न समुचिता. यस्माद् ''आविर्भावकशक्त्याधारत्वं कारणत्वम्'' इति कारणलक्षणांगीकारेण आविर्भावस्य आविर्भूयमाणकार्यधर्मत्वमेवेति धर्मधर्मिणोः भेदसहिष्ण्वभेदरूपं तादात्म्यमेवेति अस्माकं सम्प्रतिपत्तिः. तादात्म्यन्तु अस्माभिः न भिन्नयोः अभेदारोपरूपो नापि अभिन्नयोः भेदारोपरूपो वा अङ्गीक्रियतेइति तादात्म्यस्य सत्त्वेनैव तद्धर्मिकस्य आविर्भावस्यापि सत्त्वमेव. नच सत्त्वेतु आविर्भावस्य सार्वदिकत्वम् आयाति इति वाच्यम्, उपादानद्रव्ये अनभिव्यक्तनामरूपकर्मान्तराणाम् अभिव्यक्तिरूपो हि आविर्भावो. सतु तत्तन्निमित्तीभूतसामग्रीतो नामादिधर्मिभिः साकमेव तन्निष्ठस्वपरनिर्वाह-कधर्मतया आविर्भवतीति न सार्वदिकत्वं तस्य. सच उपादानीभूतद्रव्यस्य प्रकटितनामरूपकर्मान्तरात्मना अवस्थानमेव, नवै संस्काररूपो नापि प्रतीतिरूपो वा किन्तु प्रतीतियोग्यतारूपएव. तच्च अवस्थानं पूर्वम् अनुद्भूतं निमित्तादिकारणकला-पैस्तु तस्य उद्भवइति पूर्वं नासीद् इति वक्तुं न युक्तं नापि कारकव्यापारवैफल्यम्. नैयायिकानां मतेऽपि ''उद्भूतत्वन्तु प्रत्यक्षप्रयोजको धर्मविशेषएव'' इति अङ्गीकाराद् समानो योगक्षेमः. अनभिव्यक्तस्य अनुद्भूतस्य वा अभिव्यक्तौ उद्भवे वा कारकव्यापारसाफल्यात्. तस्माद् घटादिवस्तुनो या प्रतीतिः सा खलु चक्षुःसंनिकर्षादिसामग्रीजन्या किन्तु घटादिवस्तुनः प्रतीतियोग्यतातु दण्डचक्रादिसामग्र्य-धीनचक्षुरादिसामग्रीजन्यैव. ननु कः तत्र संशयीत? तस्मादपि उत्पत्तेः प्राक् सन्नेव

घटः. अन्यथा प्रागसतः कार्यस्य उत्पत्तावपि एवंविधपर्यनुयोगस्य दुरुद्धरत्वादेव.

तथाहि उत्पत्तिरपि उत्पद्यमानकार्याद् भिन्ना अभिन्ना वा? भिन्ना चेत् न तदनुकूलव्यापारेण कार्यम् अजनिष्यत. अथ अभिन्ना चेत् तदा घटोत्पत्तिः घटरूपैवेति न उत्पत्त्याश्रयो घटइति घटस्य क्रियारूपता स्याद् उत्पत्तिक्रियायाः द्रव्यरूपता वा. तत्र घटस्य क्रियारूपत्वे यथा उत्पत्तिसातत्यं तथा उत्पत्तेः द्रव्यरूपत्वेतु द्रव्यवदेव गुणकर्मसमवायित्वापत्तिः.

यत्पुनः शुक्लमहाभागैः **''नासतो विद्यते भावः''** इति गीतावचनं कार्यस्य शशशृङ्गादितौल्यनिराकरणपरम् इति उक्तं तत्तु *''असतो, वन्ध्यापुत्रादिरूपस्य, भावो न विद्यते — कारणसामग्रीजन्यस्य घटादिकार्यस्य तु भावो विद्यते''* इति उक्तवचनगतपूर्वार्धस्यैव अर्थं प्रतिपादयितुम् अलं न पुनः **''न अभावो विद्यते सतः''**इति उत्तरार्धव्याख्याने. तस्माद् उत्तरार्धो किम् अपार्थकः आहोस्वित् *''सद्रूपघटस्य प्रागभावो न विद्यते''*इति असत्कार्यवादनिरासको वा भाव्येत ? यस्माद् भगवतोदितस्य अपार्थकत्वं न सम्भवति तस्मादपि असत्कार्यवादो अप्रामाणिकः. तस्मात् कार्याविर्भाकशक्तिनिरसिसिषतां कारणपदार्थान्तरत्ववादिनां मते कारणता मृत्स्वरूपाद् कपालद्वयस्वरूपाद् वा भिन्ना अभिन्ना वा? यदितु भिन्ना तदा मृदो वा कपालद्वयस्य वा न घटोत्पत्तिसमवायिता. अथ अभिन्ना चेत् तदा यथा कारणता कार्यनिरूपिता तथा मृदपि घटनिरूपितैव भवेद्! ततश्च घटबोधाभावे मृद्बोधोऽपि न स्यात्. तच्चापि प्रत्यक्षविरुद्धमेवेति समानो योगक्षेमः. तादात्म्यवादेतु भेदाभेदावेव नातीव भिन्दाते इति न कापि बाधा एतादृशी.

शुक्लमहाभागाः अभिप्रयन्ति **''न यद्यद् असत् तत्तद् उत्पद्यते परन्तु यद्यद् उत्पद्यते तत्तद् असद्''** इति तत्र भवति इयं विप्रतिपत्तिः : नहि नैयायिकाः अभावतो यदृच्छया स्वभावादेव वा कार्यम् उत्पद्यते इति यदृच्छावादं स्वभाववादं वा स्वीकुर्वन्ति. किंपुनः यद्यत् कृतिजन्यं तत्तत् प्रागभावप्रतियोगि इति प्रतिपादयन्ति. तत्र कार्योत्पत्त्यनुकूलकृतेस्तु निष्कर्मकत्वे स्वरूपासिद्ध्या यच्च किमपि कर्मतया उपादीयेत तत् मृत्तिका चेत् तस्याएव उत्पत्तिः भवित्री. अथ घटः चेद् उत्पादनक्रियायाः

कर्मतया तस्य पूर्वसिद्ध्या न घटप्रागभावः आत्मलाभम् आप्नुयाद्. प्रागसतश्च उत्पत्तौ नियामकत्वे प्रागसत्-सदातनासतोः भेदोऽपि निर्वक्तव्यः. सच सप्रतियोगिको हि अभावः प्रागभावो निष्प्रतियोगिकस्तु पुनः सदातनाभावः तुच्छत्वापरपर्यायरूपः चेत्, प्रागभावस्य प्रतियोगिज्ञानाधीनज्ञेयतया प्रथमं तत् प्रतियोगिज्ञानं यथार्थं वा स्याद् अयथार्थं वा इति विवेचनीयम्. तत्र याथार्थ्याभ्युपगमेतु असद्घटविशेष्यकं असत्त्वप्रकारकं ज्ञानं चेद् असत्ख्यानापत्तेः सिद्धान्तहानिः. नच सद्घटविशेष्यकम् असत्त्वप्रकारकं तद् भवितुम् अर्हति नापि असद्घटविशेष्यकं सत्त्वप्रकारकं वा, उभयथापि भ्रान्तिरूपत्वानपायाद् न इष्टसिद्धिः. नच "घटं कुरु — शाटकं वय" इति भाविनीं घटसत्ताम् उपचर्य जायमानस्य घटप्रागभावज्ञानस्य आहार्यरूपता अभिमन्तव्या, तादृज्ज्ञानस्य यथार्थत्वाभावेन प्रागभावसिद्धेः दूरापास्तत्वात्. तस्मात् **"कार्याविर्भावशक्तौतु ह्युपादानविचिन्तना कार्यासत्त्वे त्वसम्बद्धोपादानेनापि किं भवेत्!"**

अथ सत्कार्यवादाभ्युपगमे यत् कारणरूपान्नभक्षणेन कार्यरूपमांसभक्षणदोषापादानं, तदपि असमीक्षिताभिधानमेव, यस्माद् नैयायिकानां मतेऽपि अन्ने मांसादिप्रागभावसत्त्वेन समानो दोषः. अथ अन्ने मांसत्वाद्यभावादेव न दोषः इति चेत्, तदा बिभक्षयिषितयोः अजाछागयोरपि मांसादिप्रागभावस्य सत्त्वादेव न तद्भक्षणेऽपि मांसादिभक्षणदोषो भवेत्. अथ अजाछागबिभक्षयिषितुः तत्र कार्यरूपमांसादिप्रागभावेऽपि कारणरूपमांसादिसत्त्वेन तदपराधभियैव च ततः पराङ्मुखस्य अन्नभक्षणे न कोऽपि दोषः, तदन्नस्य भक्षणानन्तरं मांसादितया परिणामेऽपि पूर्वन्तु मांसत्वादिप्रागभावाद्. सत्कार्यवादिनां मतेतु तावद् अन्नएव मांसादिरूपकार्यस्य सत्त्वेन अन्नभक्षणेनापि मांसादिभक्षणदोषो वज्रलेपायितएव इति चेद्, अस्माकं मतेऽपि यत्र बुभुक्षुणीयस्य मांसादिरूपेण अभिव्यक्तस्य भक्षणेनैव मांसादिभक्षणदोषो यत्रतु तथा न अभिव्यक्तिः न तत्र दोषलेशोऽपि. अन्यथातु भक्षकमुखोदरयोरपि स्वकीयमांसादेः विद्यमानत्वादेव तत्रापि तद्दोषतादवस्थ्यम्. यत्पुनः सदेवापि क्रियते चेद् ब्रह्मापि कर्तुं शक्यं स्याद् इति आपादानं, तत्र घटात्मकन्तु ब्रह्मापि कर्तुं शक्यमेव, घटोऽपि ब्रह्मतया कर्तुम् अशक्यएव इति अस्माकं सम्प्रतिपत्तिः. तत् कथम् इति चेद्, अहो विस्मरणशीलता भवतां! स्मरन्तु

तत्र भवन्तः श्रीगदाधरोक्तम् "**एकस्यैव केनचिद्रूपेण अन्यथासिद्धत्वं रूपान्तरेण च जनकत्वम्**" इति. किञ्च कारणे कार्यासत्त्वे सुवर्णाभरणनिर्मात्रे आभरणनिर्माणाय दत्तस्य सुवर्णस्य आभरणनिर्माणान्तरं पुनर्ग्रहणं नैयायिकानां कृते अदत्तादानतया सुवर्णस्तेयरूपं पातकमेव भवेद् इत्यपि असत्कार्यवादो असन्नेव.

यदिह १.फलोपधायकं २.स्वरूपयोग्यं च इति यत् कारणद्वैविध्यं निरूपितं, तत्र यत् फलोपधायकं तदेव स्वरूपयोग्यमपि उत अन्यदेव इति विचारणीयम्. तद्यदि तदेव इति चेत् तदा न कारणस्य द्वैविध्यम्. प्रातिस्विकं किञ्चिद् अन्यदन्यत् कारणं स्वीकार्यमिति न फलोपधायकत्वेन धर्मेण कारणे कश्चिद् विशेषः. अथ नैकं तदा फलोपधायकमेव कारणं भवतु स्वरूपयोग्यन्तु फलोपधायकतया कारणत्वेन ज्ञाते कारणतया अवगम्यमानम् अन्यथासिद्धमेव भवेत्.

असमवायिकारणनिरासे श्रीपुरुषोत्तमैः "**तन्तुद्वयसंयोगादिकञ्च सामग्र्यामेव प्रविशतीति न असमवायित्वेन अतिरिक्ता कारणता तस्य कल्पनीया, प्रयोजनाभावाद्**" इति यद् उक्तं तत्र शुक्लमहाभागैः "**यतोहि घटं प्रति कपालद्वयसंयोगः कारणम् अस्ति इत्यत्र नास्ति कश्चन सन्देहावसरः. कपालद्वयसंयोगे या घटकारणता विद्यते सा निमित्तकारणता न भवितुम् अर्हति. निमित्तकारणानां दण्डादीनां नाशात् घटनाशस्तु न भवति. परन्तु कपालसंयोगनाशात् घटनाशो भवतीति सर्वेषाम् अनुभवः.... कपालसंयोगो घटस्य समवायिकारणं न भवितुम् अर्हति, यतः तत्र पूर्वोक्तसमवायिकारणस्य लक्षणं न सङ्घटते**" इति उच्यते तदेतद् न्यायशास्त्रीयं सत्यं किन्तु श्रीपुरुषोत्तमैरपि न समवायिकारणे कपालद्वयस्य संयोगो अन्तर्भाव्यते किमुत कारणसामग्र्यामेवेति निरनुयोज्यानुयोगो अत्र. अथ इहापि भवेद् विचिकित्सेयं कारणसामग्र्यामेव असमवायिकारणस्यापि अङ्गीकारः आवश्यकएवेति. तत्र प्रतिवक्तव्यं साधारणकारणानां अष्टानां कार्यमात्रं प्रति कारणत्वादेव यथा न विशेषकार्यकारणतया अङ्गीकारः आवश्यको यथाच "**यत् कार्यं प्रति कारणस्य पूर्ववृत्तिता येन रूपेण गृह्यते तत् कार्यं प्रति तद्रूपम् अन्यथासिद्धम्**" (न्या.सि.मु.१।१९) इति कारणरूपस्य यथा अन्यथासिद्धत्वं तथा अवयविपदार्थोत्पत्तौ अवयवसंयोगस्यापि अन्यथासिद्धत्वमेव. असंयुक्तावयवानां सर्वत्र अवयविरूपकार्योत्पा-

दकत्वासम्भवेन अवयवानान्तु पुनः संयोगद्वारेणैव समवायितासम्भवेन विशेषेण तदुल्लेखानपेक्षणात्. अन्यथा कारणरूपाणामपि अन्यथासिद्धत्वं न सिद्ध्येत.

अथ कारणसामग्रीतो असमवायिकारणं भिन्नं वा अभिन्नं वा इति विकल्पस्तु तादात्म्यवादिनाम् अस्माकं कृते न बहुभीषणकम्. ननु एवं सति निमित्तोपादानयोरपि भेदो नांगीकर्तव्यः इति चेद्, 'ओम्!' इति ब्रूमः. छान्दोग्योपनिषत्प्रतिपादिते **''एकविज्ञानेन सर्वम् इदं विज्ञातं भवति''** इति सिद्धान्ते तस्यैकस्य साक्षात्कारात् पूर्वमेव निमित्तोपादानयोः नामरूपकर्मवैविध्यस्य ऐच्छिकभेदरूपस्य अंगीकारो न ततः ऊर्ध्वम्. अतएव ब्रह्मणस्तु अभिन्ननिमित्तोपादानत्वमेव. तल्लीलायान्तु यत्र-यत्र येषां-येषां नाम-रूप-कर्मणां पार्थक्यं परमेश्वरेण प्रकटीकृतं तत्र-तत्र भेदाभ्युपगमोऽपि अस्माकं तदिच्छानुरोध्येव न पुनः तत्स्वरूपानुरोधी. असमवायिकारणत्वेन न्यायशास्त्राभिमतानां तन्तुद्वयादिसंयोगानान्तु तन्त्वादिभिः पृथक्सिद्ध्यभावादेव न पृथङ्नाम-रूप-कर्मतेति तयोः भेदनिरासमपि कुर्मः.

सर्वथापि तु श्रीपुरुषोत्तमचरणानां प्रस्थानरत्नाकरोक्तकारणताविचारे पूर्वोत्तरपक्ष-कोटिक्रमम् इमं स्वाप्रतिमवैदुष्येण शास्त्रचर्चायोजनसौहृदेनैव च अग्रे नयनेन वयं सर्वेऽपि भृशम् उपकृताः एभिः श्रीबलिरामशुक्लैः इति विज्ञापयति अधमर्णो गो.श्या.म.

कारणतासिद्धान्ते न्यायवाल्लभमतयोः समीक्षणम्

डॉ. सच्चिदानन्द मिश्र.

प्रस्थानरत्नाकरे करणलक्षणं तावत् प्रस्तूयते ‘‘**व्यापारवद् असाधारणं कारणं करणम्**’’इति. कारणत्वञ्च आविर्भावकशक्त्याधारत्वम्, आविर्भावश्च व्यवहारयोग्यत्वम्. कारणं द्विविधम् : १.उपादानकारणं २.निमित्तकारणं च. उपादानकारणं समवायिकारणापरपर्यायम्. तादात्म्यसम्बन्धेन कार्यं यम् आश्रित्य उत्पद्यते तद् उपादानकारणम्. समवायः तादात्म्यस्य सञ्ज्ञान्तरम्. स भेदसहिष्णुरभेदः. उपादानकारणस्य द्वैविध्यं : क.परिणाम्युपादानं ख.विवर्तोपादानं च. परिणामश्च उपादानसमसत्ताको अन्यथाभावः, विवर्तस्तु उपादानविषमसत्ताको अन्यथाभावः. यथा दुग्धं दधिरूपेण परिणमते, सुवर्णं कटक-कुण्डलादिरूपेण विपरिणमते. दुग्धस्य यादृशी व्यावहारिकी सत्ता तथैव दध्नोऽपि, उपादानदुग्धसमसत्ताको अन्यथाभावभूतो दधिपरिणामः, परिणाम्युपादानं भवति दुग्धम्. सुवर्णं सदेव कटक-कुण्डलादिरूपेण परिणमते, परिणामभूतं कटक-कुण्डलादि, परिणाम्युपादानञ्च सुवर्णम्. रजतादिरूपेण शुक्तौ बुद्धिः भवति तत्र रजतसत्ता प्रातिभासिकी शुक्तेः च व्यावहारिकी सोऽयं रजतात्मको अन्यथाभावो उपादानभूतायाः शुक्तेः विषमसत्ताकः. अतएव शुक्तेः विवर्तोपादानता. समवायिकारणभिन्नं कारणं निमित्तकारणम् उच्यते. कारणताग्राहकौच अन्वयव्यतिरेकौ. करणलक्षणघटकव्यापारलक्षणन्तु ‘‘**कारणेन कार्यजनने यदन्तरा अवश्यम् उपयुज्यते स व्यापारः**’’ . कारणविशेषणीभूतम् असाधारणत्वञ्च कार्योत्पादनकाले तदनुकूलव्यापारातिरिक्तव्यापाररहितत्वम् अवगन्तव्यम्. इदं तावद् वाल्लभानां मतम्[१].

नैयायिकास्तु व्यापारवद् असाधारणं कारणं करणम्. कारणत्वञ्च अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तिजातीयत्वम्, अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तित्वम्, अन्या-

समवधानावच्छिन्नकार्यानुत्पत्तिव्याप्तत्वं, स्वस्वव्याप्येतरसकलसम्पत्तौ कार्याभा-वव्यापकाभावप्रतियोगित्वं वा[२]. कारणस्यच समवायिकारणासमवायिकारणनिमि-त्तकारणभेदेन त्रैविध्यम्. यस्मिन् समवायसम्बन्धेन विद्यमानं सत् कार्यम् उत्पद्यते तत् समवायिकारणम्. कार्येण कारणेन वा सह एकस्मिन् अर्थे समवायसम्बन्धेन विद्यमानं सद् यत् कारणं तद् असमवायिकारणम्. तदुभयभिन्नं कारणं निमित्तकारणम्[३]. व्यापारत्वञ्च तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकत्वम्. कस्यचिदपि कार्यस्य उत्पादे त्रिविधम् इदं कारणम् उपयुज्यते. यथा घटं प्रति कपालस्य समवायिकारणता कपाले समवायसम्बन्धेन विद्यमानस्य घटस्य उत्पादात्. कपालद्वयसंयोगस्य असमवायिकारणता कार्यभूतेन घटेन सह कपाले समवायेन विद्यमानः सन्नेव कपालद्वयसंयोगो घटकारणं भवति. दण्डस्य उभयभिन्नतया कारणतया च निमित्तकारणता. कारणगतम् असाधारण्यञ्च कार्यत्वानवच्छिन्नकार्यतानिरूपितकारणताश्रयत्वमेव.[४]

समुपस्थापितयोः न्यायवाल्लभमतयोः एवं वैभिन्यम् :

१.एकत्र आविर्भावकशक्त्याधारत्वात्मकम्, अपरत्रच अनन्यथासिद्धनियतपूर्व-जातीयत्वात्मकम्.

२.न्यायनये कारणत्रैविध्यं, वाल्लभनये च कारणद्वैविध्यम्.

३.व्यापारलक्षणे च भेदः.

४.कारणगतासाधारण्यं भिन्नम् उभयत्र. एकत्र कार्योत्पादनकाले तदनुकूलव्या-पारातिरिक्तव्यापाररहितत्वम् असाधारण्यम्, अपरत्रच कार्यात्वानवच्छिन्न-कार्यतानिरूपितकारणताश्रयत्वम्.

करणकारणविषयके विचारेच उक्तरीत्या न्यायवाल्लभनययोः भेदे सैद्धान्तिकभेदएव कारणीभूतः. नैयायिकानां पक्षः आरम्भवादः, असदेव कार्यं कारणेन आरभ्यते परमाण्वादिना. वाल्लभानाञ्च पक्षः सत्कार्यवादः. अत्रच मते कार्यं सदेव कारणेन व्यवहारयोग्यं क्रियते. सोऽयं पक्षः कार्यकारणोभयसद्वादः. कार्यमपि सदेव कारणमपि सदेव. न्यायनयेच असन्नेव घटादिः उत्पद्यते. परमाणुद्वयेन द्व्यणुकं, द्व्यणुकत्रयेण च त्र्यणुकम्. एवं

रीत्या भवति भूतानां समुत्पत्तिः.

अत्र वाल्लभानां नैयायिकेषु इमे आक्षेपा :

१. यदि नाम कारणत्वम् अन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तित्वात्मकं तर्हि पूर्वर्तित्वस्य कार्यसापेक्षत्वात् कार्यस्य च नियमतः कारणात् पश्चाद्भावित्वाद् अन्योन्याश्रयो दोषः.[५]. अत्र अयम् आशयः प्रतिभाति : कारणत्वम् अनन्यथासिद्धत्वे सति कार्यनियतपूर्ववर्तित्वं, कार्यत्वं नाम कारणतो नियतपश्चाद्भावित्वम्. अतः कारणपदार्थज्ञानाधीनं कार्यपदार्थज्ञानं, कार्यपदार्थज्ञानाधीनञ्च कारणपदार्थज्ञानम्. स्पष्टम् एवम् अन्योन्याश्रयः.

२. कारणलक्षणे अनन्यथासिद्धत्वमपि प्रविष्टम् अस्ति. प्रष्टव्यं तावत् किं नाम इदम् अन्यथासिद्धत्वम् ? किञ्च अनन्यथासिद्धत्वम् ? अन्यथासिद्धभिन्नत्वमेव अनन्यथासिद्धत्वम् , अन्यथासिद्धत्वञ्च अन्यत्र गृहीतकारणताकत्वरूपेणैव ग्राह्यं सति च एवम् अत्र 'कारण'पदं प्रविष्टम्. कारणलक्षणे कारणप्रवेशेन आत्माश्रयापत्तिः.[६]

३. 'कारणं-कारणम्' इति अनुगताकारप्रतीत्या सिद्धः जातिविशेषः कारणत्वं, नैवमपि वक्तुं शक्यते, जातेः द्रव्यगुणकर्मस्वेव सत्त्वात् सामान्य-विशेष-समवायाभावानां कारणत्वं न स्यात्. स्वीक्रियते च न्यायनये अभावस्यापि कारणत्वम् अखण्डोपाधित्वन्तु अगतिकगतिः.[७]

४. यदि नाम कार्यानुकृतान्वयव्यतिरेकित्वात्मकं करणत्वम् इति मतं तर्हि परमेश्वरे कालदिगादौ भवति कारणलक्षणाव्याप्तिः. न्यायमते विभुतया एतेषां व्यतिरेकित्वं कालतो देशतो वा अप्रसिद्धम्[८].

अतो नैव अन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तित्वं कारणत्वं किन्तु आविर्भावकशक्त्याधारत्वमेव कारणत्वम् इति स्वीकरणीयम्. शक्तिसत्त्वे किं प्रमाणम् ? प्रश्ने अस्मिन् वाल्लभाः समुपस्थापयन्ति यत् तुरीतन्तुवेमादिभ्यः पटोत्पत्तिदर्शनात् मृद्दण्डचक्रादिभ्यश्च घटोत्पत्तिदर्शनात् तत्र तज्जननशक्तेः निश्चयो भवति. यदि शक्तिः न स्यात् तर्हि शीर्णेभ्योऽपि तन्तुभ्यः पटोत्पत्तिः प्रसज्येत, भर्जितेभ्यश्च बीजेभ्यो अङ्कुरम् उत्पद्येत, मणिसमवधानेऽपि वह्निना दाहो

प्रसज्येत. अत: कालेन भर्जनेन नाश्या मणिसमवधानेन प्रतिबध्या काचित् शक्ति: अवश्यं स्वीकार्या[९]

अत्र तावत् नैयायिका: समादधति :

१.नहि कार्यलक्षणं कारणघटितम् अस्ति येन अन्योन्याश्रयो दोषो भवेत् किन्तु कार्यत्वं प्रागभावप्रतियोगित्वरूपम्[१०]. कारणत्वञ्च अनन्यथासिद्धत्वे सति कार्यनियतपूर्ववर्तित्वम्. अतो न अन्योन्याश्रयो दोष:. वस्तुतस्तु नहि कार्यत्वं प्रागभावप्रतियोगित्वरूपं किन्तु स्वरूपसम्बन्धविशेष: पदार्थान्तरं वा. यतोहि कार्यतासम्बन्धेन अवच्छिन्ना भवति प्रागभावप्रतियोगितातु सम्बन्धेन अनवच्छिन्ना. एवमपि न अन्योन्याश्रयो दोष:.

२.अन्यथासिद्धत्वं नहि अन्यत्र गृहीतकारणताकत्वरूपम् अस्ति येन कारणलक्षणे आत्माश्रयो भूयात् किन्तु येन सह यद्रूपावच्छिन्नस्य यादृशकार्यं प्रति पूर्ववर्तित्वम् अवगम्यते तद्रूपावच्छिन्नं तादृशकार्यं प्रति अन्यथासिद्धं भवति अन्यं प्रति पूर्वभावे विज्ञाते यत् पूर्वभावविज्ञानं तद् अन्यथासिद्धं भवति इत्यादिपञ्चविधरूपेण अन्यथासिद्धत्वं ग्राह्यं भवति. न अत्र क्वचिदपि कारणत्वं प्रविष्टम् अस्ति कुत: आत्माश्रयो भवेत् ?

तृतीय-चतुर्थपक्षयोस्तु नहि नैयायिकानाम् आग्रहो अस्ति. अतो अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तिजातीयत्वरूपं कारणत्वं स्वीकर्तुं शक्यतएव. न अत्र दोषलेश:.

नैयायिका: आक्षिपन्ति वाल्लभान् :

शक्ते: अतिरिक्तकल्पनायां मानाभावात् नहि तावद् आविर्भावकशक्त्या-धारत्वं कारणत्वम् इति कारणलक्षणं सम्भवति, शक्तिस्वीकरणं विनापि कार्योपपादनसम्भवात्[११]. प्रतिबन्धकेन शक्ते: कीदृशो अयं प्रतिबन्ध: ? विनाशएव इति वक्तव्यम् अन्यथा प्रतिबन्धकसद्भावेऽपि शक्तित्वे कथङ्कारं कार्यप्रतिबन्धो भवेत् ? तथाच अनन्तशक्ति-तद्ध्वंस-तत्प्रागभावकल्पनापेक्षया स्वातन्त्र्येण मण्याद्यभावस्य मण्याद्यभावविशिष्टवह्न्यादेरेव वा दाहादिकं प्रति

कारणत्वं लाघवात् स्वीकार्यम्. एतच्च उत्तेजकाभावविशिष्टमण्याद्यभावविशिष्टव-ह्न्यादेः दाहकारणतायामेव पर्यवस्यति, उत्तेजकाभावविशिष्टमण्यादेरेव प्रतिबन्धकत्वात्. अतएव गङ्गेशोपाध्यायाः शक्तिवादे स्पष्टम् उद्घोषयन्ति ''हन्तैवं शक्तिं विनापि तदर्थसिद्ध्या किं शक्तौ ?''[१२]

शक्तेः अतिरिक्ततायाम् एषा समस्या अपरापि जागर्ति :

भावकार्यमात्रस्य समवायिकारणजन्यत्वेन शक्तेरपि भावकार्यत्वेन शक्त्यनुकूला अपरा शक्तिः समवायिकारणे स्वीकार्या. सापि च समवायिकारणजन्यैव मन्तव्येति शक्तेः अनवस्था प्रसज्यते[१३]. अतः कारणत्वमेव शक्तिः[१४] नतु पदार्थान्तरमिति नैव आविर्भावकशक्त्याधारत्वात्मकं कारणत्वं निर्वक्तुं शक्यम्.

वस्तुतस्तु अनन्यथानियतपूर्ववर्तिजातीयत्वादिरूपं कारणत्वम् एतादृशका-रणत्वघटकान्यथासिद्धिनिरूपकधर्मभेदकूटस्य प्रातिस्विकरूपेण ज्ञातुम् अशक्य-त्वात् निर्वक्तुम् अशक्यम्. अतएव निर्वचनचतुरेणापि गदाधरेण कारणतावादे स्वीकृतम् ''**अत्रच कारणत्वस्य निरुक्तरूपत्वे तद्घटकान्यथासिद्धिनिरूपकधर्म-भेदकूटस्य प्रातिस्विकरूपेण युगसहस्रेणापि ज्ञातुम् अशक्यतया कारणत्वस्य दुर्ज्ञेयत्वापत्तिः**'' [१५]. अतएव च पदार्थतत्त्वनिरूपणे दीधितिकृतः कारणत्वस्य पदार्थान्तरत्वं स्वीकुर्वन्ति. तस्यच कार्यभेदाद् अवच्छेदकभेदात् च भेदः. तस्य कारणत्वस्य ग्राहकं क्वचिद् अन्वयव्यतिरेकसहितं प्रत्यक्षं भवति क्वचित् च अनुमानं क्वचित् च आगमः[१६]. घटं प्रति कपालकारणतायाः ग्राहकं प्रत्यक्षम्, परमेश्वरस्य क्षित्यादिकारणतायाः ग्राहकम् अनुमानम्, ज्योतिष्टोमादौ स्वर्गादिकारणतायाः ग्राहकः आगमः. दीधितिकृत्सम्मतं कारणत्वस्य पदार्थान्तरत्वं गदाधरेणापि समर्थ्यते कारणतावादे[१७]. जगदीशेनापि ''**युज्यतेच अतिरिक्तं कारणत्वम्**'' इति सिद्धान्तितम्[१८].

एवञ्च इदम् आयाति पुरस्तात् : शक्तिः नाम कारणत्वं, कारणत्वञ्च पदार्थान्तरं, सुस्पष्टमेव शक्तेः पदार्थान्तरत्वम्. किन्तु उभयत्र भेदः एषएव : नहि

पदार्थान्तरभूतस्य कारणत्वस्य उत्पाद-विनाशालित्वम्. शक्तेस्तु स्वीक्रियते उत्पाद-विनाशशालित्वम्. अस्य अतिरिक्तस्यैव कारणत्वस्य अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तिजातीयत्वं ग्राहकं परिचायकं वा. सुस्पष्टमेव यद् अनया रीत्या ''आविर्भावकशक्त्याधारत्वं कारणत्वम्'' इति कारणलक्षणं न्यायमतेऽपि सुवचम्. भर्जन्यादिना शक्तेः अस्याः नाशो भवति इति वाल्लभाः. नैयायिकास्तु न एषा कारणत्वात्मिका शक्तिः नश्यति इति स्वीकुर्वन्ति.

न्याय-वैशिषिकसम्प्रदायाभिमतारम्भवादे परमाणुभिः द्व्यणुकत्रसरेण्वादिक्रमेण महाभूतोत्पत्तिः भवति. न एतद् असमवायिकारणम् अनभ्युपगम्य सम्भवति. वाल्लभे नयेतु न असौ आरम्भवादो अङ्गीकृतो अतो न असमवायिकारणाभ्युपगमः. आरम्भवादे वाल्लभाः समुपस्थापयन्ति दोषान् इमान् :

१.नहि असतः कार्यस्य उत्पत्तिः सम्भवति, उत्पत्तेः पूर्वं घटादेः शशशृङ्गादितुल्यतया शशशृङ्गादिवत् नैव घटादेरपि सम्भवति समुत्पत्तिः, उभयोः असत्त्वेन साम्यात्[१९].

२.यदि घट-शशशृङ्गयोः असत्त्वेन साम्येऽपि घटप्रागभावस्य सत्त्वेन शशशृङ्गप्रागभावस्य च अप्रसिद्ध्या घटस्य उत्पत्तिः सम्भवति नतु शशशृङ्गादेः इति व्यवस्थाप्यते. तर्हि प्रष्टव्यं खलु प्रागभावसत्त्वे प्रमाणं किम् ? ''कपाले घटो नास्ति'' इति प्रतीतेस्तु घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकात्यन्ताभावविषयकतयैव निर्वाहसम्भवात् घटप्रागभावे न अस्याः प्रतीतेः प्रमाणता. ''न अत्र कपाले घटप्रागभावः'' इति प्रतीतिः तत्र प्रमाणम्, एतादृश्याः प्रतीतेरेव असत्त्वात्[२०]. पुनश्च प्रागभावः किं घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिकः तत्तद्धटप्रतियोगिको वा ? घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिकत्वे सर्वेभ्योऽपि कपालेभ्यः सर्वेषां घटानां समुत्पत्तिः स्यात्. कयोश्चित् कपालयोः कस्यचिद् घटस्य उत्पत्तौ सत्यां नियमो भज्येत. यदि तत्तद्धटप्रतियोगिकः प्रागभावः इति मतं, तर्हि अभावज्ञानस्य प्रतियोगिज्ञानाधीनतया तदानीम् असतः प्रतियोगिनो ज्ञानासम्भवेन प्रागभावप्रतीतिः अशक्यैव[२१]. उत्पन्नस्य पुनरुत्पत्तिप्रसङ्गेनापि न प्रागभावः स्वीकर्तुं शक्यः. क्षणिकानां

कालोपाधिनामपि निमित्तसामग्रीप्रविष्टतया तादृशकालोपाधीनां कार्योत्पत्तिस-मनन्तरम् असत्त्वेन निमित्तसामग्रीविघटनादेव उत्पन्नस्य न पुनरुत्पत्तिप्रसङ्गः[२२]. निमित्तान्तरसमवधाने नष्टस्य पुनरुत्पत्तिरपि नैव विरुद्धा अतः कारणावस्थातिरिक्तः प्रागभावो ध्वंसश्च न विद्येते, कार्योत्पत्यनुकूलया कारणावस्थयैव नियमसम्भवात्.

३.आरम्भवादे का नाम उत्पत्तिः? प्रश्नो अयम् असमाधेयः. प्रागभावो यदि उत्पत्तिः तर्हि न एतत् सम्भवति. प्रागभावस्य अजन्यतया कार्यपूर्वकालेऽपि वर्तमानतया ''इदानीं घटो भविष्यति'' इति प्रतीतेः बाधः प्रसज्येत. यदि नाम उत्पत्तिः धर्मान्तरं तर्हि प्रष्टव्यम् एतद् यत् तदेकनिष्ठं द्विनिष्ठं वा? द्विनिष्ठत्वे ''संयुक्ते इमे'' इति प्रतीतिवद् ''उत्पद्येते इमे'' इति प्रतीतिः स्यात्. एकनिष्ठत्वे कार्यस्य कार्यानुत्पाददशायाम् असत्त्वात् कारणादिनिष्ठत्वमेव वाच्यम्. तथाच एवं विषयिणि उत्पद्यते इति प्रतीतिः स्यात्[२३]. नापि आद्यक्षणसम्बन्धस्य वक्तुम् अशक्यत्वात्[२४]. उत्पत्तेरपि जन्यतया तस्यापि उत्पत्तिः स्वीकार्या क्रमेण च अनेन अनवस्था खलु आपतति.

४.परमाणूनां कारणत्वं नैव सम्भवति. द्व्यणुकवद् मध्यमपरिमाणवद्द्रव्यारम्भ-कत्वेन तेषामपि आरब्धत्वम् अनिवार्यमेवेति परमाणूनां नित्यत्वं साधयितुम् अशक्यम्. अत्रच अनुमानप्रयोगः एवं : परमाणवो अवयवारब्धाः मध्यमपरिमाणवद्द्रव्यारम्भकत्वात्. अनवस्थाभयेन परमाणौ विश्रान्ति स्वीकारेतु तदपेक्षया अनवस्थाभयाद् आरम्भवादत्यागएव श्रेयान्[२५].

५.परमाणूनां कारणत्वे स्वीकृतेऽपि स्पर्शवत्त्वेनैव तेषां करणत्वं स्वीकार्यम्. एतदेव न्याय-वैशेषिकसम्प्रदाये स्वीक्रियते. किन्तु मनसोऽपि परमाणुरूपतया स्पर्शवत्त्वेन च मनसोरपि संयोगेन कार्योत्पत्तिः स्यात्. मनसि संयोगो विद्यते. सच स्पर्शानतिरिक्तः[२६]. अतो विभागेन स्थूलादेव कारणाद् उत्पत्तिः इति वाल्लभमतमेव श्रेयः.

अत्र समाधानम् :

असत्कार्यवादे शशशृङ्गवत् कार्यस्य कार्योत्पादप्राक्क्षणे असत्त्वेऽपि

न तदनुत्पादः आशङ्क्यः. यज्जातीयं प्रति यज्जातीयस्य कारणता तज्जातीयस्य उत्पत्तिः तज्जातीयेन कारणेनैव भवति. घटजातीयं प्रति दण्डादिजातीयानां कारणता विद्यते अतः दण्डादिजातीयैः घटजातीयस्य उत्पत्तिः भवति. शशशृङ्गजातीयं प्रति कस्यचिदपि कारणत्वाप्रसिद्ध्या न तस्य उत्पत्तिः सम्भवति. कार्यस्य उत्पत्तौ कार्यस्य सत्त्वं नहि कुत्रचिदपि उपयुज्यते. प्रागभावादपि शशशृङ्गाद् भेदः समर्थयितुं शक्यः. प्रागभावसत्त्वेऽपि प्रमाणं सम्भवत्येव. ''इह इदानीं घटो भविष्यति'' ''इह इदानीं घटप्रागभावः'' इत्यादिरूपेण घटप्रागभावः प्रत्यक्षेणैव सिद्ध्यति. सामान्यलक्षणाप्रत्यसत्त्या सर्वेषां घटानां प्रत्यक्षतया प्रागभावप्रतियोगिभूतस्यापि घटस्य प्रत्यक्षविषयत्वेन प्रतियोगिज्ञानमपि निराबाधमेव[२७]. प्रागभावस्य प्रतियोगिवृत्तिघटत्वप्रकारकज्ञान-साध्यतया प्रतियोगिज्ञानस्य न अपेक्षा[२८].

वस्तुतस्तु प्रागभावसत्त्वे प्रमाणाभावः. नहि तत्र प्रत्यक्षं प्रमाणम् ''इह इदानीं घटो भविष्यति'' इत्यादिभिः प्रतीतिभिस्तु घटादौ वर्तमानकालोत्तरकालौत्पत्तिकत्वादिकमेव प्रत्याय्यते. नतु तादृश्या प्रतीत्या प्रागभावो विषयीक्रियते[२९]. ''इह इदानीं घटप्रागभावः'' इति प्रत्ययश्च न भवति लोकानाम्[३०]. अतएव रघुनाथेन प्रागभावस्य अतिरिक्तत्वं खण्डितम्. किन्तु, ''घटो ध्वस्तः'' इत्यादि प्रतीतिबलाद् ध्वंसस्तु अतिरिच्यतएव[३१]. उत्पन्नस्य पुनरुत्पत्तिप्रसङ्गः कार्यप्रतिबन्धकत्वस्वीकारेणापि वारयितुं शक्यः[३२].

न्यायनये देश-कालौ तुल्ययोगक्षेमौ[३३]. एकस्मिन्नपि काले देशाद्यवच्छेदकभेदेन घटादेः भावाभाववत् एकस्मिन्नपि देशे कालाद्यवच्छेदकभे-देन भावाभावौ सम्भवतः. यथा इदानीं भूतलाद्यवच्छेदेन घटाभावसत्त्वेऽपि महानसाद्यवच्छेदेन घटसत्त्वे नास्ति किञ्चिद् बाधकम् तथैव कपाले स्वकीयोत्पत्तिप्राक्क्षणे घटस्य असत्त्वेऽपि तदुत्तरक्षणावच्छेदेन घटसत्त्वे बाधकाभावः. शशशृङ्गादीनान्तु अलीकतया नहि घटस्य अनुत्पन्नस्यापि शशशृङ्गेण साम्यम्. अतो शशशृङ्गवद् घटादीनाम् उत्पत्तिः न स्याद् इति कथनं निर्युक्तिकम्.

उत्पत्तिरपि प्रथमक्षणसम्बन्धात्मिका निर्वक्तुं शक्यते. पूर्वं सम्बन्धप्रतियोगिसत्तायाः अभावेऽपि घटाद्युत्पत्तिक्षणे सम्बन्धप्रतियोगिनो घटादेः सत्त्वात् क्षणसम्बन्धः सुवचः. ''परमाणवो अवयवारब्धाः मध्यमपरिमाणवद्द्रव्यारम्भकत्वात्'' इति अनुमानस्य अप्रयोजकत्वं व्यभिचारशङ्कानिवर्तकतर्कशून्यत्वात्. यदि अत्र व्यभिचारशङ्का भवेत् ''अस्तु मध्यमपरिमाणवद्द्रव्यारम्भकत्वं मास्तु च अवयवारब्धत्वम्'' तर्हि न एतस्याः शङ्कायाः निवर्तकः कश्चित् तर्कः सम्भवति.

वस्तुतस्तु परमाणुसत्तायामेव प्रमाणं नास्ति. त्रसरेणुसावयवत्वसाधकानुमानानाम् अप्रयोजकत्वात्. अतएव दीधितिकाराणां त्रुटावेव विश्रामः इति मतम् ततएव क्रमशो द्रव्यारम्भः सम्भवति[३४]. परमाणूनां कारणत्वसम्भवे मनसि संयोगसत्त्वेऽपि न हि मनसा द्रव्यारम्भः, संयोगस्य स्पर्शातिरिक्तत्वात्. न्यायनये स्पर्शो विशेषगुणः संयोगश्च सामान्यगुणः. अतएव उक्तं प्रशस्तपादभाष्ये **''अस्पर्शत्वाद् द्रव्यानारम्भकत्वम्''**[३५] इति. स्पर्शस्तु त्वगिन्द्रियमात्रवेद्यः. संयोगस्तु चक्षुषापि गृह्यते.

न्यायसम्मतं व्यापारलक्षणं खण्डयन्तः प्रस्थानरत्नाकरकृतः समवाये लक्षणागमनं दोषतया प्रदर्शयन्ति. नहि न्यायनये समवायस्य व्यापारत्वं स्वीक्रियते, इन्द्रियार्थसन्निकर्षप्रविष्टः समवायस्तु रीत्यन्तरेण व्यापारः इति उच्यते. कारणगतासाधारणविचारे नैव न्यायानुसारिलक्षणं खण्ड्यते, केवलं तत्र आग्रहाभावएव प्रदर्श्यते. नैयायिकैरपि सावयवत्वाद् जगतः कार्यद्रव्यत्वेन न भगवद्रूपत्वं सम्भवति. कार्योत्पत्तिविनाशौ अनुपगच्छतां कार्याविर्भावतिरोभावौ दुर्निरूपौ इत्यदि आक्षिप्यते. तच्च वाल्लभैः समाधीयते. लेखविस्तरभिया न अत्र तासाम् अत्र प्रदर्शनं क्रियते युक्तीनाम्.

अत्र इयं समाधिः :

कारणलक्षणे न्याय-वाल्लभमतयोः समानः पन्थाः. कारणलक्षणेऽपि द्वयोः केवलं दृष्टिभेदः. वस्तुतः कारणत्वम् आविर्भावशक्त्याधारत्वम् उत्पादकशक्त्या-

धारत्वं वा. तस्यैव ग्राहकं भवति अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तिजातीयत्वादिकम्. उपादानकारणन्तु समवायिनएव नामान्तरम्. असमवायिकारणस्यतु सत्कार्यवादाभ्युपगमेन अस्वीकारः, आरम्भवादाभ्युपगमेन च स्वीकारः. अनयैव दृष्ट्या व्यापारलक्षणमपि भिद्यते. असाधारणलक्षणभेदेऽपि एतदेव कारणम्.

सन्दर्भाः :

१. प्रस्थानरत्नाकरप्रामाणपरिच्छेदः करणकारणसामान्यस्वरूपनिरूपकः आद्यः तरङ्गः.

२. अनुमानचिन्तामणौ शक्तिवादः पृ. २०४३, २०४७. कारिकावली १६ कारिका.

३. कारिकावल्याम् १६-२२ कारिकाः, न्यायसिद्धान्तमुक्तावली च.

४. "असाधारणत्वञ्च कार्यत्वातिरिक्तधर्मावच्छिन्नकार्यतानिरूपितकारणताशलित्वम्-". तर्कसङ्ग्रहे न्यायबोधिनी, करणलक्षणव्याख्या.

५. प्रस्थानरत्नाकरः पृ. ३८.

६. तदेव

७. तदेव पृ. ३८-३९.

८. तदेव पृ. ३९.

९. पुष्टिमार्गसिद्धान्तवाङ्मालायाम् आविर्भावतिरोभाववादे पृ. १८५-१८७.

१०. "कार्यं प्रागभावप्रतियोगि". तर्कसङ्ग्रहे कार्यलक्षणम्.

११. "शक्तिरपि न पदार्थान्तरम्, प्रमाणाभावत्. अर्थापत्तिः तत्र मानम् इति चेत्, न, अन्यथैव उपपत्तेः". न्यायलीलावत्याम् पृ. २०२३.

१२. तदेव.

१४. "कः तर्हि 'शक्ति'पदस्य अर्थः? कारणत्वम्". तदेव पृ. २०४३.

१५. वादवारिधौ गदाधरकृते काणतावादे पृ. २०७.

१६. "कारणत्वञ्च पदार्थान्तरम्. तच्च कार्यभेदाद् अवच्छेदकभेदाच्च भिद्यते. कारणत्वत्वेन अखण्डोपाधिना अनुगतञ्च तत्तत्कारणपदशक्यतावच्छेदकम्. ग्राहकञ्च तस्य क्वचिद् अन्वय-व्यतिरेकसहकृतं प्रत्यक्षं क्वचिद् अनुमानं क्वचिद् आगमिकम्". पदार्थतत्त्वनिरूपणे पृ. ७१-७४.

१७. "तस्मात् कारणत्वं पदार्थान्तरमेव. . . . इति दीधितिकृद् उक्तं युक्तम् आलोचयामः". वादवारिधौ कारणतावादे पृ. २०८.

१८. तदेव पृ. २१८.

१९. पुष्टिमार्गसिद्धान्तवाङ्मालायाम् सृष्टिभेदवादे पृ. ८८.

२०. तदेव पृ. ८८.

२१. तदेव पृ. ८९.

२२. तदेव पृ. ९१.

२३. पुष्टिमार्गसिद्धान्तवाङ्मालायाम् आविर्भावतिरोभाववादे पृ. १८८.

२४. तदेव पृ. १८९.

२५. पुष्टिमार्गसिद्धान्तवाङ्मालायाम् सृष्टिभेदवादे पृ. ८५.

२६. तदेव पृ. ८६.

२७. ''सामान्यलक्षणेन अतीतानागतानां समेषां वस्तूनां प्रत्यक्षः सम्भवति'' सति न्यायनयः.

२८. ''प्रागभावप्रत्ययोऽपि च प्रतियोगिवृत्तिघटत्वप्रकारकज्ञानसाध्यो न प्रतियोगिज्ञानम् पेक्षते''. कशिकाननन्दीसहित जागदीशीसामान्यलक्षणाप्रकरणे पृ. १८७.

२९. तदेव पृ. २०३-२०४.

३०. ''इह इदानीं घटप्रागभावः इति च प्रत्ययो न लोकानाम्''. तदेव पृ.२१९.

३१. ''अथैवं जातो घट इत्यादिवद् उत्पन्नो घटध्वंसः इत्यादिविलक्षणप्रतीतिबलेन नाशो अतिरिच्यतां नतु प्रागभावः. तदेव पृ. २१९-२२०.

३२. उत्पन्नस्य पुनरुत्पादप्रसङ्गश्च लाघवात् कार्यादेः प्रतिबन्धकत्वनापि निरसनीयः''. तदेव पृ. २२८-२३४.

३३. ''देशे वृत्तौ कालस्येव, काले वृत्तौ देशस्यापि अवच्छेदकत्वानुभवात्'' इति जगदीशः. दीपिकायुते जागदीशीव्यधिकरणे पृ. ७७.

३४. ''परमाणुद्व्यणुकयोश्च मानाभावः, त्रुटावेव विश्रामात्''. पदार्थतत्त्वनिरूपणे, पृ.४०.

३५. प्रशस्तपादभाष्ये मनोनिरूपणम्.

वैशेषिकाभिमतः कारणवादः

प्रो. चन्द्रशेखर शुक्ल

कारणवादो भारतीयदर्शनेषु पाश्चात्यदर्शनेषु च विशिष्टेषु वादेषु प्रसिद्धतमो विद्यते. यदि भारतीयदर्शनेषु दार्शनिकविचारस्य सिद्धान्तस्य वा आधारभूतस्तम्भो अयम् इति उच्यते तदा नास्ति अतिशयोक्तिः. प्रमाणविचारे, तल्लक्षणनिरूपणे 'प्रमाण'शब्दनिर्वचनावसरे वा 'करण'शब्दविचारः तदङ्गभूतत्त्वेन कारणविचारः प्रामुख्यं प्राप्नोति. 'करण'शब्दविचारः 'कारण'शब्दविचारं विना नैव सम्भवति. 'कारण'शब्दविचारएव कारणवादं समुत्पादयति.

भारतीयदर्शनेष्वपि कारणविषयक-सिद्धान्तप्रतिपादने यथा वैशेषिकदर्शनं महत्त्वं बिभर्ति न तथा किमपि दर्शनान्तरम्. किम्बहुना वैशेषिकदर्शनादेव सूत्रं गृहीत्वा अन्येषु दर्शनेषु कारणवादः समृद्धिं प्राप्तवान्. वैशेषिकदर्शनस्य कारणवादो न्यायदर्शने यथावत् स्थानं लब्ध्वा न्यायदर्शनस्य परिष्कारशैल्या सुदृढो जातः इत्यत्र नास्ति सन्देहः.

अस्मिन् पत्रे वैशेषिकदर्शने

कारणस्य किं लक्षणम् ?

कश्च विभागः ?

कुत्र अन्यैः दार्शनिकैः सह विरोधः ?

कानि च दूषणानि अस्मिन् सिद्धान्ते ?

के च परिहाराः ?

—एतत् सर्वं क्रमशो विचारयामः.

कारणलक्षणम् :

वैशिषकसूत्रकारेण महर्षिणा कणादेन कारणस्य लक्षणं ''**कारणाभावात् कार्याभावः**'' (वै.सू.१।२।१) तथा ''**नतु कार्याभावात् कारणाभावः**'' (तत्रैव.१।२।२) इति सूत्रद्वयेन सूचितम्. एतेन अवगम्यते यद् यदभावप्रयुक्तः कार्याभावः तद्वत्त्वं कारणत्वम्. तथाच यद्वैकल्यप्रयुक्ता कार्यानुत्पत्तिः तत् कारणम् इति अर्थो लभ्यते. यथा दण्डादिवैकल्ये घटानुत्पत्तिः इति दण्डादीनां घटकारणत्वं निर्णीयते. अत्रैव द्वितीयसूत्रेण कारणस्य कार्यपूर्ववर्तित्वं सूचितं भवति. यदि एवं न स्यात् तदा कार्याभावप्रयुक्तः कारणाभावः स्यात्. तथा न विद्यते, कार्याभावे (कार्यनाशे) सत्त्वेऽपि कारणस्य दण्डादेः सत्त्वात्. अतो ''**यद्व्यतिरेकप्रयुक्तं कार्याभाववत्त्वं तत् कारणम्**'' इति सूत्रलक्षणम्. तथाच सूत्रे व्यतिरेकघटितं लक्षणमेव प्रतिपादितम्. ''यत्सत्त्वे यत्सत्त्वम्'' इति अन्वयस्तु न कारणलक्षणघटको, निष्प्रयोजनत्वात्. व्यतिरेकप्रतिपादने अन्वयस्य स्वतएव बोधात्. नच अन्वयस्यैव कारणलक्षणघटकत्वम्, अन्यथासिद्धस्यापि कारणत्वापत्तेः. अतः कारणस्य सूत्रोक्तं लक्षणन्तु ''**कार्यव्यतिरेकप्रयोजक-व्यतिरेकप्रतियोगित्वम्**'' इति निष्पन्नं भवति. अस्मिन् लक्षणे दोषोद्भावनद्वारा न्यूनताम् आकलय्य ''**कार्यनियतपूर्ववृत्तिकारणम्**'' (तर्कसं.) ''**अन्यथासिद्धिशून्यत्वे सति नियतपूर्ववर्तित्वं कारणत्वम्**'' (न्या.सि.मु., तर्कसं.दीपि.) ''**अनन्यथासिद्ध-नियतपूर्ववृत्तिजातीयत्वं कारणत्वम्**'' (वैशे.उपस्का.) इत्यादीनि कारणलक्षणानि वैशिषिकाचार्यैः नैयायिकैः च प्रतिपादितानि सन्ति. तथापि सूक्ष्मविचारे सति इदं सिद्धं भवति यत् सूत्रलक्षणमपि निर्दुष्टमेव अस्ति. अतएव उपस्कारकाराः ''**सहकारिवैकल्यप्रयुक्त-कार्याभाववत्त्वं कारणलक्षणं, लोकवेदसाधारणत्वात् प्रशस्ततरम्**'' इति आहुः.

अनन्यथासिद्धत्वघटितलक्षणविचारः :

''**अनन्यथासिद्धत्वे सति नियतपूर्ववर्तित्वं कारणत्वम्**'' इति कारणलक्षणं प्राचीनन्यायग्रन्थेषु समुपलभ्यते. यथा तर्कभाषायां ''**यस्य कार्यात् पूर्वभावो नियतो अनन्यथासिद्धः च तत् कारणम्**'' . विश्वनाथपञ्चाननेनापि इदमेव

लक्षणं भाषापरिच्छेदे गृहीतम् "**अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्तिता कारणत्वं भवेद्**" इति. अन्नम्भट्टेन तर्कसङ्ग्रहे "**कार्यनियतपूर्ववृत्तिकारणम्**" इत्येव उक्तम्. किन्तु 'अन्यथासिद्धे' दोषं दृष्ट्वा दीपिकायाम् "**अनन्यथासिद्धत्वे सति**" इति विशेषणाद् इति उक्तम्. तर्कसङ्ग्रहलक्षणव्याख्यानावसरे पदकृत्यकृता 'पूर्ववृत्तिः' इत्यस्य "**पूर्वक्षणवृत्तिः यस्य तत् तथा**" इति अर्थः कृतः. दिनकरीकारेण पूर्ववृत्तित्वस्य विवेचनं नैव कृतम्. रामरुद्रीकृतापि तद्विवेचनस्य आवश्यक्ता नैव चिन्तिता. पदकृत्यकारस्तु 'पूर्ववृत्तिः' इत्यस्य पूर्वक्षणवृत्तिः इति आशयं प्रकटीकरोति. तत् सार्थकमेव विद्यते. अन्यथा 'नियतत्व'स्य व्यापकत्वार्थकतया नियतपूर्ववृत्तित्वस्य कार्याधिकरणवृत्त्यभावाप्रतियोगित्वम् इत्यर्थकतया दण्डादौ घटकारणत्वानुपपत्तिः स्याद्, घटाधिकरणे चक्रादौ घटोत्पत्त्युत्तरकालावच्छेदेन दण्डाभावसत्त्वात्. अतः 'पूर्ववृत्तित्वम्' इत्यस्य पूर्वक्षणवृत्तित्वम् इति अर्थो ग्राह्यः. तथाच "**कार्याव्यवहितप्राक्क्षणावच्छेदेन कार्याधिकरणवृत्तिः यो अभावः तदप्रतियोगित्वं नियतपूर्वक्षणवृत्तित्वं**" विवक्षितं भवति. एवञ्च घटाधिकरणे घटाव्यवहितप्राक्क्षणावच्छेदेन दण्डाभावस्य असत्त्वात् न दण्डे घटकारणत्वानुपपत्तिः कार्याव्यवहितप्राक्क्षणावच्छेदेन कार्याधिकरणवृत्त्यत्यन्ताभावाप्रतियोगित्वरूपस्य नियतत्वस्य विवक्षणे 'पूर्ववृत्ति-त्व'निवेशो व्यर्थः इति न आशङ्कनीयं, कार्याधिकरणनिष्ठाभावे कार्याव्यवहितप्रा-क्क्षणावच्छिन्न-वृत्तिकत्वनिवेशलाभार्थमेव तत् पदम्.

कारणलक्षणे अन्यथासिद्धानां दण्डत्वादीनां वारणार्थम् "**अनन्यथासिद्धत्वे सति**" इति विशेषणस्य आवश्यकत्वाद् 'नियत'पदं व्यर्थमेव इति पदकृत्यकाराः.

दिनकरीकारास्तु "**अन्यत्र क्लृप्तनियतपूर्ववर्तिनः कार्यसम्भवे तत्सहभूतम् अन्यथासिद्धम्**" इति लक्षणादरेण घटत्वावच्छिन्ने तद् रासभस्य अनन्यथासिद्धत्वात् तद्वारणाय 'नियत'पदसार्थक्यं स्वीचक्रुः. किन्तु "**अन्यत्र क्लृप्त...**" इत्यादिलक्षणं यदि अन्यथासिद्धस्य स्वीक्रियते तदा दण्डत्वादेरपि अन्यथासिद्धत्वं न स्यात् अतो अन्यथासिद्धस्य दीपिकाकारोक्तं लक्षणं न सङ्गच्छते. अतएव मुक्तावलीकृता "**अवश्यक्लृप्तनियतपूर्ववर्तिनः**

कार्यसम्भवे तद्भिन्नम् अन्यथासिद्धम्'' इति लक्षणं प्रतिपादितम्. एवं स्थिते रासभस्य अन्यथासिद्धत्वात्, 'अनन्यथासिद्धत्व'विशेषणेनैव रासभादिवारणसम्भ-वाद् 'नियत'पदम् व्यर्थमेव इति पदकृत्यकाराणां मतमेव साधु.

रामरुद्रीकारास्तु '' 'अवश्यक्लृप्तनियतपूर्ववर्तिभिः' इत्यस्य लघुनियतपू-र्ववर्तितावच्छेदकावच्छिन्नैः इति अर्थविवक्षणात्, लाघवस्य शरीरोपस्थितिसम्ब-न्धभेदात् नानारूपतया अन्यथासिद्धत्वम् एकम् अनुगतं वक्तुम् अशक्यत्वात्, तत्कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वे सति तत्कार्यकारणत्वेन अव्यवह्रियमाणाः ये तद्भिन्नत्वमेव अनन्यथासिद्धत्वं वाच्यम्'' इति आहुः.

रामरुद्रीकाराणां लक्षणं पूर्वलक्षणापेक्षया समीचीनं प्रतिभाति. यतोहि अवश्यक्लृप्तदण्डादिभिः घटरूपकार्यसम्भवे दण्डरूपम् अन्यथासिद्धं तथैव कपालादिभिः घटसम्भवे कपालसंयोगस्य अन्यथासिद्धत्वापत्तेः. अतो रामरुद्रीकाराणाम् अन्यथासिद्धत्वमेव लक्षणं सुष्ठु प्रतिभाति. तल्लक्षणे तु न कपालसंयोगे अतिव्याप्तिः स्यात्. यत्र प्रामाणिकानां कारणत्वव्यवहारः तद्भिन्नत्वस्य कपालसंयोगे असत्त्वात्.

प्रस्थानरत्नाकरकाराणाम् आक्षेपः :

प्रस्थानरत्नाकरकारैः कारणनिरूपणावसरे ''**अनन्यथासिद्ध...**'' इत्यादि-लक्षणे दोषद्वयम् उपात्तम्. आद्यो यथा नियतर्पूववर्तित्वस्य कार्यसापेक्षत्वात् कार्यञ्च अनन्यथासिद्धनियतपश्चाद्भावित्वरूपत्वात् तत्र कारणसापेक्षत्वं स्याद् इति अन्योन्याश्रयो दोषः. द्वितीयो यथा कारणत्वस्य अन्यथासिद्धत्वलक्षणघटक-त्वात् कारणत्वलक्षणे कारणत्वज्ञानापेक्षया आत्माश्रयदोषः. अतः कारणत्वस्य एतद् लक्षणं परित्यज्य स्वकीयकारणत्वलक्षणम् ''**आविर्भावकशक्त्याधारत्वम्**'' इति उक्तम्. आविर्भावस्य व्यवहारयोग्यत्वम् इति तत्रैव ग्रन्थे प्रतिपादितम्. तथाच ''**यत्र यदाविर्भाविका शक्तिः तत् तस्य कारणम्, यस्यच यतो व्यवहारयोग्यत्वं तत् तस्य कार्यम्**'' इति उक्तम्. (प्र.र.पृ.३८). विचार्यमाणे सति एतल्लक्षणेऽपि अन्योन्याश्रयदोषः सम्भवत्येव. तथाहि व्यवहारयोग्यत्वरूपा-

विर्भावसापेक्षत्वम् आविर्भावकशक्त्याधारत्वरूपस्य कारणत्वस्य, तादृशशक्त्या-धारनिष्ठ-शक्तिनिरूपितत्वसापेक्षत्वं व्यवहारयोग्यत्वरूपस्य कार्यत्वस्य इति अन्योयन्याश्रयो दोषः.

वस्तुतस्तु उक्तदोषद्वयं नैयायिकैः स्वीकृते "**अनन्यथासिद्ध ...**" इत्यादिकारणलक्षणे भवितुम् अर्हति. किन्तु विचार्यमाणे उक्तदोषप्रसक्तिः नास्ति. कार्यत्वं न अनन्यथासिद्धनियतपश्चाद्भावित्वं किन्तु प्रागभावप्रतियोगि-त्वम्. प्रागभावस्तु न घटकारणत्वेन प्रतीतिविषयो अपितु "इह घटो भविष्यति" इति प्रतीतिविषयभूतः. अतः कार्यज्ञानं न कारणसापेक्षमिति न अन्योन्याश्रयः. आत्माश्रयस्तु अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तित्वरूपकारणलक्षणादेः भवति. अतः तत्परित्यज्य कार्यानुकृदन्वयव्यतिरेकित्वं कारणत्वं वाच्यम्. तच्च कार्यव्यतिरेक-प्रयोजकव्यतिरेक-प्रतियोगित्वम्. कार्यत्वन्तु पदार्थान्तरमेव इति न अन्योन्याश्रयः नापि आत्माश्रयः इति.

एतल्लक्षणं दण्डादिकारणेष्वेव सङ्गच्छते नतु दण्डत्वादावपि. यतोहि स्वाश्रयाश्रयत्वसम्बन्धत्वेन दण्डत्वं घटायोग्यदण्डाधिकरणे देशे वर्तते. तत्र घटो न भवति. अस्मिन् लक्षणे उदयनाचार्याणां "**पूर्वभावो हि हेतुत्वं मीयते येन केनचिद्, व्यापकस्यापि नित्यस्य धर्मिधीरन्यथा नहि**" इत्युक्तिं समादृत्य तर्कभाषाकारैः प्रस्थानरत्नाकरकारैश्च अरुचिः प्रदर्शिता. तेषां मते नित्यविभूनाम् आकाशादीनां कालतो देशतः च व्यतिरेकासम्भवाद् आकाशादौ कार्यव्यतिरेक-प्रयोजकव्यतिरेक-प्रतियोगित्वाभावाद् अव्याप्त्यापत्तेः. परन्तु सूक्ष्मेक्षिकया पर्यालोचने न इयम् अव्याप्तिः सम्भवति. तथाहि कार्यकारणभावस्य कार्यतावच्छेदक-कारणतावच्छेदक-सम्बन्धसापेक्षत्वाद् विभुपदार्थस्यापि व्यतिरे-कः कारणतावच्छेदकसम्बन्धेनैव विवक्षणीयो नतु देशतः कालतो वा. तथाच समवायसम्बन्धेन शब्दं प्रति तादात्म्यसम्बन्धेन आकाशः कारणम् इति कार्यकारणभावस्य सत्त्वात्. यत्र तादात्म्यसम्बन्धेन आकाशः तत्र समवायेन शब्दः एवं यत्र न तादात्म्यसम्बन्धेन आकाशः तत्र न समवायेन शब्दः इति अन्वयव्यतिरेकसम्भवात् कार्यानुकृतान्वयव्यतिरेकित्वं कारणलक्षणं

समीचीनमेव प्रतिभाति.

कारणत्रैविध्यम् :

वैशेषिकदर्शने कारणस्य त्रैविध्यं सूत्रे यथा ''**कारणमिति द्रव्ये कार्यसमवायात्**'' (वै.सू.अ.१०।२।१). असमवायिकारणन्तु ''**कारणे समवायात् कर्माणि**'' (तत्रैव १०।२।३) इति सूत्रेण सूचितम्. निमित्तकारणप्रतिपादकं सूत्रं ''**संयुक्तसमवायाद् अग्नेः वैशेषिकम्**'' (तत्रैव.१०।२।७) इति अस्ति. एतेषां सूत्राणां त्रिविधकारणप्रतिपादकत्वं सूत्राणां व्याख्यया अवगम्यते. तत्र तादृशाणि सूत्राण्यपि सन्ति यत्र पदेनैव समवायिकारणादीनि प्रतिपादितानि सन्ति. यथा ''**क्रियागुणवत् समवायिकारणम् इति द्रव्यलक्षणम्**'' (तत्रैव. १।१।१५) इति सूत्रे 'समवायिकारण' पदम्. एवं ''**कारणत्वम् असमवायिनो गुणाः**'' (तत्रैव.५।२।२४) इति सूत्रं स्पष्टमेव 'असमवायिकारण'पदं दर्शयति. यद्यपि 'निमित्त'पदेन निमित्तकारणत्वं न उक्तं तथापि ''**नित्येषु अभावाद् अनित्येषु भावात् कारणे कालाख्य...**'' इति सूत्रे कालस्य कार्यमात्रं प्रति कारणत्वप्रतिपादनात् सिद्धं भवति यद् अस्ति समवायिकारणभिन्नम् असमवायिकारणभिन्नं च कारणम्. तदेव निमित्तकारणम्.

वैशेषिकोक्तकारणविभागस्य औचित्यम् :

इदं सर्वेषाम् अवगतं यद् वैशेषिकैः तदनुयायिभिः नैयायिकैः तथा मीमांसकैः च अभ्युपगतः त्रिविधप्रकारकः कारणविभागः. अन्येच दार्शनिकाः कारणस्य विभागद्वयमेव अङ्गीकुर्वन्ति, उपादानकारणं निमित्तकारणं च. उपादानकारणं ये स्वीकुर्वन्ति ते वैशेषिकाभिमतं समवायं न अङ्गीकुर्वन्ति. तत्स्थाने तादात्म्यमेव अङ्गीकुर्वन्ति. यथा प्रस्थानरत्नाकरे ''**समवायश्च तादात्म्यस्यैव नामान्तरम्**'' इति उक्तत्वात्. वैशेषिकास्तु समवायः तादात्म्यातिरिक्तः सम्बन्धः इति संसाधयन्ति. यदि समवायएव तादात्म्यं स्यात् तदा ''इह घटे रूपम्'' ''इह गवि गोत्वम्'' इतिवत् ''इह रूपे घटः'' ''इह गोत्वे गौः'' इत्यादि प्रत्ययः स्यात्. प्रतियोग्यनुयोगिनोः ऐक्यात्. तयोः भेदे न तत्र तादात्म्यं सम्भवति. अतो गुणगुणिनोः न

तादात्म्यं किन्तु समवायएव अङ्गीकार्यः.

यदि उच्यते तादात्म्यं नाम भेदसहिष्णुः अभेदः. अतो गुणिगुणिनोः तादात्म्यसम्बन्धस्वीकारेऽपि प्रतियोग्यनुयोगिनोः भेदात् ''इह घटे रूपम्'' इति प्रतीतिः नतु ''इह रूपे घटः'' इति. तदपि न, भेदाभेदयोः विरोधात् तयोः सामानाधिकरण्यानुपपत्तेः. यदि उच्यते मृत्तिकाघटयोः अभेदादेव मृण्मयो घटः इति प्रतीतिः तदा ''मृण्मयो शराव''इति प्रतीतेरपि सत्त्वात् ''घटः शरावः'' इत्यपि प्रतीतिः स्यात्. अतो न कार्यकारणयोः तादात्म्यम्. नच भेदसहिष्णुः अभेदो वा किन्तु गुणगुणिनोः अयुतसिद्धिसत्वात् तयोः समवायएव सम्बन्धः स्वीकार्यः. नच समवायस्वीकारे अनवस्थादोषः. समवायस्य स्वरूपसम्बन्धेन सत्त्वस्वीकारात्. स्वरूपसम्बन्धस्य पुनः सम्बन्धो न अस्तीति न अनवस्था. तथाच समवायस्वीकारात् समवायिकारणं स्वीकृतं वैशेषिकैः.

अत्र इयं जिज्ञासा जायते : किम् असमवायिकारणम् आवश्यकम्? तत्र उच्यते यदि असमवायिकारणं न स्वीक्रियते तदा समवायिकारणं निमित्तकारणम् इति कारणद्वयमेव स्यात्. निमित्तकारणनाशे द्रव्यनाशो न भवति. अतो द्रव्यनाशं प्रति समवायिकारणनाशः कारणम् इत्येव कार्यकारणभावः स्वीकर्तव्यः तदा द्व्यणुकनाशे व्यभिचारः स्यात् परमाणोः नित्यत्वात्. अतो असमवायिकारणं स्वीकृत्य द्रव्यनाशं प्रति असमवायिकारणनाशः कारणम् इति कार्यकारणभावस्वीकारे न व्यभिचारदोषः सम्भवेत्. तस्माद् द्रव्यनाशजनक-नाशप्रतियोगित्वेन असमवायिकारणसिद्धिः भवति. यदि असमवायिकारणं निमित्तकारणम् इति कारणद्वयमेव अङ्गीक्रियते समवायिकारणं मास्तु इति उच्यते तदा घटरूपं प्रति कपालरूपम् असमवायिकारणं स्वीक्रियते. एवञ्च सति स्वसमवायिसमवेतत्वसम्बन्धेन कपालरूपं यथा घटे विद्यते तथैव कपालगन्धेऽपि अस्त्येवेति तत्र घटोत्पत्त्यापत्तेः. अतो घटरूपसमवायिकारणम् अवश्यं स्वीकर्तव्यम्. समवायिकारणं घटरूपएव अस्तीति तत्रैव कपालरूपस्यापि स्वसमवायिसमवेतत्वसत्त्वाद् घटरूपम् उत्पद्यते.

समवायिकारणम् असमवायिकारणम् इति कारणद्वयमेव अस्तु, किमर्थं

निमित्तकारणं स्वीक्रियते ? इति चेत्, उच्यते : यदि निमित्तकारणं न अङ्गीक्रियते तदा उत्पन्नस्य घटस्य पुनः उत्पत्त्यापत्तेः, उभयोः कारणयोः सत्त्वात्. अतः प्रागभावोऽपि एकं कारणं स्वीकर्तव्यः. तस्य समवायसम्बन्धाभावात् न समवायिकारणम् असमवायिकारणं वा स सम्भवति, अतः तदतिरिक्तमेव कारणं वाच्यम्. तच्च निमित्तम् इति उच्यते. तथाच सिद्धं कारणस्य त्रैविध्यम् इति.

करणत्वविचारः :

कारणविषयकविचारः करणत्वविचारं विना पूर्णो न भवति, कारणविशेषस्यैव करणत्वात्. न्यायवैशेषिकनये कारणं प्रथमतो द्विविधं भवति : साधारणम् असाधारणं च. न्यायमते साधारणकारणं नवविधं भवति १. ईश्वरः २. ईश्वरज्ञानम् ३. ईश्वरेच्छा ४. अदृष्टम् ५. प्रागभावः ६. दिक् ७. कालः ८. ईश्वरकृतिः ९. प्रतिबन्धकाभावः च. वैशेषिकमते ईश्वरानङ्गीकारात् पञ्चएव साधारणकारणानि. असाधारणकारणन्तु कार्यविशेषएव कारणं भवति. तत्र करणस्य लक्षणं ''**साधकतमं करणम्**'' इति पाणिनीयोक्तं न्यायवैशेषिकानामपि अभिप्रेतम्. परन्तु 'साधकतम'विषये विवादो दृश्यते. साधकतमम् अतिशयितं प्रकृष्टं कारणम् इति उच्यते. तथापि कश्च अतिशयः ? इत्यत्र अस्ति विवादः. प्राचीनास्तु फलायोगव्यवच्छिन्नं कारणं करणम् इति प्रतिपादयन्ति, तत्रैव नवीनाः ''**व्यापारवद् असाधारणं कारणं करणम्**'' इति आहुः. जयन्तभट्टास्तु 'न्यायमञ्जरी'ग्रन्थे कारणसामग्रीएव करणम् इति प्रतिपादयन्ति.

''**व्यापारवदसाधारणं कारणं करणम्**'' इति पक्षे घटरूपकार्ये तेऽपि 'करण'पदवाच्याः भवन्ति ये न साक्षाद् घटरूपकार्ये करणानि, किन्तु व्यापारद्वारा कारणानि यथा दण्डो भ्रमणरूपव्यापारद्वारा यथावा कपालः कपालसंयोगरूपव्यापारद्वारा. तस्माद् अस्मिन् पक्षे बहूनि कारणानि 'करण'पदवाच्यानि भवितुम् अर्हन्ति. तत् न सूत्राभिप्रायकम्. एवमेव ''**कारणसामग्री करणम्**'' इति पक्षेऽपि कारणसमुदायस्य करणत्वं भवति.

एकस्य कारणस्य तु केवलं कारणत्वम्. अत्रापि सूत्राभिप्रायविरोधो अस्त्येव, एकस्यैव कारणस्य करणत्वप्रतिपादनात् तत्र. तस्मात् ''**फलायोगव्यवच्छिन्नं कारणं करणम्**'' इति पक्षएव समीचीनः इति वक्तुं शक्यते.

असत्कार्यवादः :

वैशेषिकाभिमतो असत्कार्यवादो नैयायिकानामपि अभिप्रेतः. अयमेव असत्कार्यवादः 'आरम्भवादः' इति उच्यते. असत्कार्यवादपक्षे कार्यम् उत्पत्तेः पूर्वं कारणे न विद्यते. घटः उत्पत्तेः पूर्वं न मृत्तिकायां, न वा पटः तन्तौ.

१.असत्कार्यवादः वैशेषिकसूत्रएव सूचितः. यथा ''**क्रियागुण-व्यपदेशाभावात् प्रागसत्**'' (वै.स.अ.१।१।१). अयम् आशयो : यदि उत्पत्तेः पूर्वं घटादिकार्यं मृत्तिकायां विद्यमानं तदा क्रियावत्त्वेन गुणवत्त्वेन व्यपदेशः स्यात्. यथा उत्पत्त्यनन्तरं ''घटः तिष्ठति'', ''घटो नीलरूपवान्'' इत्यादिप्रयोगाः भवन्ति. तथैव उत्पत्तेः पूर्वं तथैव व्यवहारः स्यात्, न भवति, अतो घटः उत्पत्तेः पूर्वं नास्त्येव.

२.एवं यदि कार्यम् उत्पत्तेः पूर्वं सत् स्यात् तदा ''मृत्तिका घटः''इति व्यवहारविषयः स्यात्. ''तन्तुरेव पटः'' इति नाम्ना गृहीतः स्यात्. न तथा भवति, अतः कार्यम् असत्.

३.एवम् अर्थक्रियाकारित्वभेदादपि कार्यम् उत्पत्तेः पूर्वम् असद्, अन्यथा जलाहरणं मृत्तिकयापि भवेत्.

४.उत्पत्तेः पूर्वम् ''इदानीं घटः'' इति न व्यवह्रियेत, ''इदानीं कपालः'' इति तु व्यवह्रियते अतः उत्पत्तेः पूर्वं कार्यम् असत्.

५.यदि उत्पत्तेः पूर्वं कार्यं कारणे विद्यमानं सत् स्यात् तदा यादृशसङ्ख्याकं कारणं तादृशसङ्ख्याकमेव कार्यं स्यात्. तथाच कपालद्वये सति घटद्वयं स्याद्, अनेके तन्तवो भवन्ति,

अतो अनेके पटाः स्युः. तस्मात् कार्यं कारणाद् भिन्नम्, उत्पत्तेः पूर्वम् असद् इति वैशेषिकमतम्.

६.एवम् आविर्भावो अवस्थान्तरं वा कार्यम्? इति पक्षे असत्कार्यवादएव स्वीकृतो भवति. यतः आविर्भावस्य नित्यत्वे कारणावस्थायामपि तत् प्रत्यक्षं स्यात्. यदि आविर्भावो अनित्यः तदा असत्कार्यवादः इति.

चर्चा

वैशेषिकाणां कार्यकारणविचार:

डॉ. चन्द्रशेखर शुक्ल

पा. ना. द्विवेदी : सत्कार्यवादस्य खण्डनावसरे उक्तं यत् कार्यात् उत्पत्ते: प्राक् कार्यम् असत्. असतएव सत: कार्यस्य उत्पत्ति: क्रियते. उत्पत्ते: पूर्वं यदि कार्यं तिरोभूतं स्यात् तर्हि का अनुपपत्ति: नैयायिकानाम् ?

च. शे. शुक्ल : तिरोभूतं कथम् उच्यते ? अस्ति चेत् तदा कथं तिरोभूतम् ?

पा. ना. द्विवेदी : तिरोभूतं भविष्यति. सतोऽपि वस्तुन: तिरोभावो दृश्यते.

च. शे. शुक्ल : नहि. उत्पत्ते: पूर्वम् इति न वक्तुं शक्यते.

पा. ना. द्विवेदी : श्रूयताम्. विद्यमानस्यापि कार्यस्य तिरोभावं वक्तुं शक्यते.

च. शे. शुक्ल : विद्यमानस्य तिरोभाव: न भवति, नाशो भवति.

पा. ना. द्विवेदी : नाशो न स्यात्. तिरोभावएव स्यात् तर्हि का क्षति: ?

च. शे. शुक्ल : कार्यम् अस्ति चेत् न तिरोभवति.

बी.आर्.शुक्ल : तिरोभाव: पदार्थ: क: ?

वि. प्र. मिश्र : तिरोभावो अग्रहणम्.

पा. ना. द्विवेदी : व्यवहारायोग्यत्वं तिरोभाव:. तर्हि का आपत्ति: ?

च. शे. शुक्ल : तस्माद् असत्.

पा. ना. द्विवेदी : तस्मात् तिरोभूतम्. सिद्धान्ते कश्चिद् दोष: आयाति न वा इति मम प्रश्न:.

च. शे. शुक्ल : भवद्भि: उच्यते यत् व्यवहारयोग्यत्वाभावात् तिरोभाव:. व्यवहारयोग्यत्वं घटे वर्तते तदैव स्यात्. तस्माद् घटस्य व्यवहारयोग्यत्वाभावो नाम घटस्य नाश:.

संगोष्ठ्युत्तरलेखनम्

गोस्वामी श्याम मनोहरः

वैशेषिकैः साकं प्रस्थानरत्नाकरकारैः कृताद् गम्भीराद् विचारविनिमयाद् विना अन्यः कोऽपि विचारविनिमयः एतयोः दर्शनयोः इतः पूर्वं नासीदिति श्रीमच्चन्द्रशेखरमहोदयाः अस्यां कार्यकारणभावविचारगोष्ठ्यां समाहूताः. समागताश्च एते नूनं स्वकीयम् आलेखपत्रं सर्वथैव खलु अभिनन्दनीयरीत्या प्रास्ताविषुरिति पठनैकवेद्यमिदं नान्यदीयस्तुतिसापेक्षम्. तास्यामेतस्यां विचारविनिमयशृंखलायां मदीयाअपि काश्चन कटिकाः योजयितुं अयमुद्यमो मदीयः.

तत्र तावद् "**कार्याव्यवहितप्राक्क्षणावच्छेदेन कार्याधिकरणवृत्तिः यो अत्यन्ताभावः तदप्रतियोगित्वं नियतपूर्वक्षणवृत्तित्वं**" यत् कारणलक्षणघटकतया विवक्षितं तत्र कार्याधिकरणतदभावाधिकरणयोः सम्बन्धयोः अनुल्लेखो विवक्षितबुद्धिपूर्वको न चेद् तदा समवायेन घटरूपकार्याव्यवहितप्राक्क्षणावच्छेदेन तादात्म्येन कार्याधिकरणरूपकपालद्वयएव वृत्तिमान् यः संयोगेन कपालद्वयसंयोगात्यन्ताभावः तत्प्रतियोगित्वं घटरूपकार्यासमवायिनि कपालद्वयसंयोगरूपे कारणे आपद्यते. तथैव घटरूपकार्याव्यवहितप्राक्क्षणावच्छेदेन संयोगेन कार्याधिकरणरूपभूमौ समवायेन वृत्तिमान् यः कपालद्वयात्यन्ताभावः तत्प्रतियोगित्वं घटरूपकार्यसमवायिनि कपालद्वयेऽपि वर्तते. तथैव घटरूपकार्याव्यवहितप्राक्क्षणावच्छेदेन समवायेन घटरूपकार्याधिकरणरूपकपालद्वये समवायतादात्म्यसंयोगसम्बन्धैः वृत्तिमान् यो घटप्रागभावात्यन्ताभावः तत्प्रतियोगित्वं घटप्रागभावरूपनिमित्तकारणेऽपि वर्तते. अथ कार्यकारणसम्बन्धोल्लेखेतु संयोगस्य अव्याप्यवृत्तिमत्त्वेनापि कार्याधिकरणवृत्त्यभावाप्रतियोगित्वं कारणेषु न सम्भवेत्. घटप्रागभावीयाच प्रतियोगिता हि घटत्वाच्छेदकावच्छिन्ना तत्तद्घटनिष्ठा वा? सकलघटानाम् एकस्मात् कपालद्वयसंयोगाद् उत्पत्त्यसम्भवात् नाद्या; नापि द्वितीया, उत्पत्स्यमानस्य घटस्य असत्त्वेनैव निरूपकाभावप्रयुक्तनिरूप्याभावेनैव तन्निरूपितप्रतियोगितायाअपि निरूपणासम्भवात् च.

यत्तु उक्तं ''**व्यवहारयोग्यत्वरूपाविर्भावसापेक्षत्वम् आविर्भावकशक्त्याधारत्व-रूपस्य कारणत्वस्य, तादृशशक्त्याधारनिष्ठ-शक्तिनिरूपितत्वसापेक्षत्वं व्यवहारयोग्य-त्वरूपस्य कार्यत्वस्य इति अन्योयन्याश्रयो दोषः**'' इति अत्र व्यवहारयोग्यस्य विशेषकार्यस्य विशेषशक्तिजन्यत्वेऽपि तन्निष्ठकार्यतायाः शक्तिनिरूपितत्वाभावादेव न दोषः. तथाहि घटाविर्भावकशक्त्याधाररूपमृदज्ञानवतोऽपि मृज्जनितघटेन जलाहरणादिव्यवहारोपलब्धेः शक्यत्वेन अत्र अन्योन्याश्रयतापादनं प्रामादिकमेव भाति. अन्यथा 'कार्यव्यतिरेकप्रयोजक-व्यतिरेकप्रतियोगित्व'लक्षणेऽपि प्रयोजकस्य प्रयोज्यनि-रूपित्वेन तस्यापि पुनः प्रयोजकत्वनिरूपितत्वेन तत्रापि अन्योन्याश्रयः कुतो न भवेद् ? तथैव प्रागभावस्य पश्चाद्भाविकार्यनिरूपित्वेन कार्यस्यापि प्रागभावप्रतियोगित्वेन तत्रापि अन्योन्याश्रयनिरासः कथन्नु कार्यः ?

यदपि उक्तं ''**कार्यत्वं न अनन्यथासिद्धनियतपश्चाद्भावित्वं किन्तु प्रागभावप्रतियोगित्वम्. प्रागभावस्तु न घटकारणत्वेन प्रतीतिविषयो अपितु 'इह घटो भविष्यति' इति प्रतीतिविषयभूतः. अतः कार्यज्ञानं न कारणसापेक्षमिति न अन्योन्याश्रयः**'' इत्यत्र ''इह घटो भविष्यति''इत्याकारिकायाः प्रतीतेः न तावत् प्रत्यक्षप्रमारूपत्वं असतो घटस्य प्रतीतिजनकत्वासम्भवेन उत्पन्नायाः प्रतीतेः अर्थजनितत्वाभावात्. नापि अनुमितिरूपत्वं सम्भावितकार्यप्रतिबन्धकोत्पत्तिसम्भावनाग्र-स्तत्वेन हेतोः सोपाधिकत्वात्. तस्मादेव नच उपमितिरूपता नापि घटोत्पादकोच्चरितशब्दजन्यप्रमितिरूपतापि वा अप्रामाण्यशंकाग्रस्तत्वादेव. सम्भावना-याः च प्रमितिरूपत्वानंगीकारादपि न एतादृश्याः प्रतीतेः प्रागभावसाधकत्वम्.

यच्च ''**अवश्यक्लृप्तनियतपूर्ववर्तिनः कार्यसम्भवे तद्भिन्नम् अन्यथासिद्धम्**'' इति भणितं तत्र अवश्यक्लृप्तेः प्रमातृसापेक्षधर्मत्वेन तन्निरपेक्षे प्रमेये वस्तुनि क्लृप्तिरूपधर्मस्य अभावादेव कयोश्चिद् देशकालयोः कस्यचन कार्यस्य उत्पत्त्यर्थं केषाञ्चित् पदार्थानाम् अवश्यक्लृप्तत्वेऽपि अन्ययोः देशकालयोः तेषाम् अवश्यक्लृप्तेः नियतत्वाभावोपलम्भेन कार्यकारणनियमस्य अप्रामाणिकत्वप्रसक्तेः. तथाहि आधुनिकय-न्त्राणां कर्तृनिरपेक्षाणां स्वयञ्चलानां निर्माणात् प्राक् कर्तुः कार्यजनकत्वस्य अवश्यक्लृप्तत्वेऽपि अधुना तदवश्यक्लृप्ततायाः अन्यथैवोपपद्यमानत्वात्. ततानद्धसुषि-

रकांस्यवादित्रजन्यानां चतुर्विधनिनादानां समुत्पत्तौ पूर्वं चतुर्विधवादित्राणाम् अवश्यक्लृप्तत्वेऽपि इदानीन्तु एकनैव 'केसिओ' पदवाच्येन वादित्रेण चतुर्विधानामपि निनादानाम् उत्पत्तिः शक्या जातेति चतुर्विधानां वादित्राणाम् अवश्यक्लृप्तेः अन्यथासिद्धत्वम्. आयुर्वेदग्रन्थे क्वचिद् उपदिष्टं स्मर्यते **''यो हि यद्देशजो जन्तुः तस्य तज्जोषधं हितम्''** इति समानेऽपि रोगे समानेऽपि च औषधे तत्तद्देशेषु तत्तद्देशजौषधानां हितकृत्त्वेन अवश्यक्लृप्तिः नतु अन्यदेशजस्य तस्यैव अवश्यक्लृप्तिः. नच तत्तदुत्पन्नानां कार्याणां विजातीयत्वमेव इति शंकनीयं, ''सैव क्रिया'' ''सएव निनादः'' ''सएव रोगः तदेव औषधम्'' इति ऐक्यप्रत्यभिज्ञाविरोधात्. अबाधितायाअपि खलु ऐक्यप्रत्यभिज्ञायाः भ्रान्तिरूपत्वाभ्युपगमेन विविधजात्यन्वेषणपराद् अर्धवैनाशिकानां नित्यसामान्यवादाद् वरम् अस्माकं सर्ववैनाशिकानां क्षणिकस्वलक्षणतावादः!

यापि शुक्लमहोदयानां **''यदि समवायएव तादात्म्यं स्यात् तदा 'इह घटे रूपम्' 'इह गवि गोत्वम्' इतिवत् 'इह रूपे घटः' 'इह गोत्वे गौः' इत्यादि प्रत्ययः स्यात्. प्रतियोग्यनुयोगिनोः ऐक्यात्. तयोः भेदे न तत्र तादात्म्यं सम्भवति. अतो गुणगुणिनोः न तादात्म्यं किन्तु समवायएव अङ्गीकार्यः''**इति युक्तिः सापि विचारणीयैव. यतोहि ''घटाभाववद् भूतलम्'' इत्यत्र स्वरूपसम्बन्धाभ्युपगन्तॄणाम् असत्कार्यवादिनां मते भूतलघटाभावयोः आधाराधेयभा-वस्य स्वरूपसम्बन्धेनैव उपपत्तिः. तत्र स्वरूपसम्बन्धस्य अनुयोगिप्रतियोग्यन्यतरस्वरू-पस्य अन्यतरस्वरूपत्वेन स्वरूपैक्येऽपि भूतलस्यैव आधारत्वं घटाभावस्यैव च आधेयत्वं यदा यथा च तदा तथैव मिथः इतरेतरात्मकत्वरूपतादात्म्यसम्बन्धस्यापि धर्मधर्मिभावाक्षतिकरत्वं कुतो न भवितुम् अर्हति? तस्माद् न्यायवैशेषिकाभ्युपगतो यः समवायसम्बन्धो यश्च स्वरूपसम्बन्धः तौ अवयवरूपेणेव मिलित्वेव अवयविनमिव वाल्लभवेदान्तिनाम् अस्माकं नूतनमेव तादात्म्यसम्बन्धम् आरम्भेतेइव! नहि न्यायवैशेषिकप्रतिपन्नं तत् तादात्म्यं येन ऐक्ये धर्मधर्मिभावहानिः शंक्येत. ''अस्मिन् पटे रक्ततन्तवो अस्मिँस्तु श्वेततन्तवः'' इति अबाधितप्रतीतिसाक्षिकोऽपि पटे तन्तुसद्भावो अस्वीकुर्वद्भिः न्यायवैशेषिकैः आरम्भवादमोहात् तन्तुष्वेव पटसद्भावः स्वीक्रियते तैरेव पुनः **'' 'इह घटे रूपम्' 'इह गवि गोत्वम्' इतिवत् 'इह रूपे घटः' 'इह गोत्वे गौः' इत्यादिप्रत्ययः स्याद्''** इति क्रियमाणा प्रतीतिबलोपासना

न प्रतीतिश्रद्धया किन्तु अनन्योत्प्रेक्षिततर्कश्रद्धयैवेति चित्रम्!

शुक्लमहोदयाः कथयन्ति "**भेदाभेदयोः विरोधात् तयोः सामानाधिकरण्यानुपपत्तेः. यदि उच्यते मृत्तिकाघटयोः अभेदादेव मृण्मयो घटः इति प्रतीतिः तदा 'मृण्मयो शरावः' इति प्रतीतेरपि सत्त्वात् 'घटः शरावः' इत्यपि प्रतीतिः स्यात्. अतो न कार्यकारणयोः तादात्म्यम्**" इति तत्र इदम् आवेदनीयं भवति यद् यथा घटस्य घटाभावानिरूपितत्वेऽपि घटरूपस्य घटाभावाभावस्य घटाभावनिरूपितत्वं स्वीक्रियते, नच उभयोः भेदः नापिच ऐक्येऽपि उभयोः प्रतियोगिनिरूपितत्वं तदनिरूपितत्वं वा; तथैव मृण्मयत्वाविशेषेऽपि न "घटः शरावः" इति अभेदान्वयः नापिच एतादृगभेदान्वयाभावाद् घटस्य शरावस्य वा मृण्मयत्वाभावः.

अथ प्रागभावसिसाधयिषया "**उत्पन्नस्य घटस्य पुनः उत्पत्त्यापत्तेः, उभयोः कारणयोः सत्त्वात्. अतः प्रागभावोऽपि एकं कारणं स्वीकर्तव्यः. तस्य समवायसम्बन्धाभावात् न समवायिकारणम् असमवायिकारणं वा स सम्भवति, अतः तदतिरिक्तमेव कारणम्**" इति यद् उच्यते तद् घटोत्पत्तिप्राक्क्षणावच्छेदेन कपालद्वये यद् घटप्रागभावः सः, स्वरूपसम्बन्धेन तत्र तस्य वृत्तेः, कपालद्वयरूपएव चेत् तदा कपालद्वयस्यैव घटनिरूपितो धर्मविशेषो भवतु. द्वयोः भ्रात्रोः एकतरस्य पुत्रजन्म विना न यथा पितृव्यत्वम्. जातेच भ्रातुष्पुत्रे पुत्रजनकभ्रातरि पितृव्यत्वमपि अनुभूयते. नचैतावता ज्येष्ठत्वात् खलु पितृव्यो कनिष्ठं भ्रातृव्यं जनयति इति वक्तुं युक्तम्. पूर्वसिद्धेऽपि हि देवदत्ते पश्चात्प्रतीयमानो पितृव्यत्वधर्मो भ्रातृव्येनैव खलु आधीयते. तद्वत् पूर्वसिद्धे हि कारणे कार्याविर्भावहेतुको हि प्रागभावरूपो हि धर्मविशेषो हि आधीयते. ततश्च तत्रैव कारणस्वरूपे पश्चादाधीयमानत्वेन प्राक्तिरोभावरूपो कारणगतधर्मान्तरतया प्रतीतः सन् तत्रैव अन्तर्भवेत्. अथ कपालद्वयरूपो न चेत् तदा न प्रागभावस्य स्वरूपसम्बन्धेन वृत्तिमत्ता वक्तव्या.

शुक्लमहोदयाः वदन्ति "**यदि उत्पत्तेः पूर्वं घटादिकार्यं मृत्तिकायां विद्यमानं तदा क्रियावत्त्वेन गुणवत्त्वेन व्यपदेशः स्यात्. यथा उत्पत्त्यनन्तरं 'घटः तिष्ठति', 'घटो नीलरूपवान्' इत्यादिप्रयोगाः भवन्ति. तथैव उत्पत्तेः पूर्वं तथैव व्यवहारः**

स्यात्, न भवति, अतो घटः उत्पत्तेः पूर्वं नास्त्येव'' इति. तत्र उत्पत्तेः पूर्वम् एतादृग्वाक्यप्रयोगाभावो हि यथा उद्भूतानुद्भूतत्वे हि प्रत्यक्षयोग्यायोग्यरूपरसगन्धस्पर्शसंयोगाद्यन्यतमत्वरूपे तथैव आविर्भावतिरोभावावपि प्रत्यक्षत्वाप्रत्यक्षत्वप्रयोजकौ धर्मविशेषौ अङ्गीकरणीयौ. नहि अनुद्भूतरूपादिमत्त्वे रूपाद्यभावो वा, रूपादिसद्भावे वा उद्भूतरूपोद्भवात् प्रागपि ''उद्भूतरूपादिमान् अयम्'' इति प्रतीत्यापत्तेः जातु युक्तत्वम्. तुल्ययोगक्षेमाद् इहापि तथैव अङ्गीकुर्वन्तु भवन्तः.

एतेनविलक्षणनामार्थक्रियाकारिताकालसम्बन्धसंख्यादिविषयिण्योऽभिापत्तयः — १.'' 'मृत्तिका घटः' इति व्यवहारविषयतापत्तिः'', २.''अर्थक्रियाकारित्वभेदादपि कार्यम् उत्पत्तेः पूर्वम् असद्, अन्यथा जलाहरणं मृत्तिकयापि इति आपत्तिः''. ३.''उत्पत्तेः पूर्वमपि 'इदानीं घटः' इति व्यवहारापत्तिः'', ४.''यदि उत्पत्तेः पूर्वं कार्यं कारणे विद्यमानं सत् स्यात् तदा यादृशसङ्ख्याकं कारणं तादृशसङ्ख्याकमेव कार्यं स्यात्. तथाच कपालद्वये सति घटद्वयापत्तिः''—इत्येवंरूपाः परिहृताः अनेनैव न्यायेन वेदितव्याः, आविर्भविष्णोः कार्यस्य नामार्थक्रियाकारिताकालसम्बन्धसंख्यादीनां कारणे तिरोहितत्वाभ्युपगमात् सतएव तिरोधानसम्भवाद् असतः च तदनुपपत्तेः.

याहि **''एवम् आविर्भावो अवस्थान्तरं वा कार्यम्? इति पक्षे असत्कार्यवादएव स्वीकृतो भवति. यतः आविर्भावस्य नित्यत्वे कारणावस्थायामपि तत् प्रत्यक्षं स्यात्. यदि आविर्भावो अनित्यः तदा असत्कार्यवादः''** इति आपत्तिः सातु सत्कार्यवादानङ्गीकारे घटोत्पत्तिः स्वयम् उत्पद्यमाना घटम् उत्पादयति अनुत्पद्यमाना वा? आद्ये घटोत्पादकसामग्र्यैव तस्याः उत्पत्तिः अन्यया कयाचित्? घटोत्पादकसामग्र्यैव घटोत्पत्त्युत्पत्तिस्वीकारेऽपि सा घटोत्पत्तिक्रिया सकर्मिका अकर्मिका वा? सकर्मिकात्वे तस्याः कर्म किं मृद् वा घटो वा? तत्र मृदः कर्मत्वे मृदेव उत्पद्येत न घटः. अथ उत्पत्तिक्रियायाः हि कर्म यदि घटः चेत् तदा कर्मतया तस्य उत्पत्तेः प्रागपि सद्भावो गलेपतितएव. अकर्मिकात्वेतु न तया घटोत्पत्तिः वक्तुं शक्या. उत्पत्तिक्रियापि स्वसमवायितया घटद्रव्यं वा मृद्द्रव्यं वा आश्रित्य उत्पद्येत? तत्र घटद्रव्याश्रितत्वे घटस्य प्राक्सद्भावो, मृद्द्रव्याश्रितत्वेतु मृदएव उत्पत्तिः न घटस्य. किञ्च द्रव्यानाश्रितत्वे हि क्रियाक्रियावतोः समवेतसमवायिभावहानिः. अथ

घटोत्पत्तिक्रियायाः अनुत्पद्यमानत्वेतु तस्याः नित्यत्वे नित्यघटोत्पत्तिः अनित्यत्वे च यदृच्छावादप्रवेशः. घटोत्पादकसामग्रीतो भिन्नसामग्र्या वा उत्पद्यमानत्वे तस्याअपि उत्पत्तेः अपेक्षणीयत्वे अनवस्थैव, नियतकार्यकारणभावभङ्गप्रसङ्गः च. तस्माद् आविर्भावस्य नित्यत्वेऽपि न्यायवैशेषिकपक्षवद् अनुद्भूतत्वांगीकारेण; अथवा, वस्तुतस्तु अनाविर्भूतस्य घटस्य आविर्भावरूपो यो नित्यो धर्मः सतु धर्मिणो अनाविर्भूतत्वेन तिरोहितएव. तत्कारणनिष्ठाविर्भावरूपधर्मस्य तन्निष्ठाविर्भावकशक्त्या कार्याविर्भावे कारणे संक्रान्तिः अनुवृत्तिः वेति नित्यत्वेऽपि न काचित् क्षतिः. आविर्भावस्तु धर्मरूपः कार्यकारणयोः समानएव आविर्भाविका शक्तिस्तु कारणगतैवेति. तस्यापि कार्ये अनुवृत्तौतु कार्यस्यापि कार्यान्तराविर्भावाकता भवेदेव इति अलामि.

सर्वथा हि एतदालेखपत्रालेखनेन श्रीमद्भिः चन्द्रशेखरमहोयैः बहूपकृतम् अस्मासु न तत्र विप्रतिपत्तिलेशोऽपि.

कारणलक्षणके प्रसङ्गमें न्याय तथा शुद्धाद्वैत वेदान्तकी मान्यता

डॉ. किशोरनाथ झा

नैयायिकोंने कारणका लक्षण करते हुए कहा है कि अन्यथासिद्धिसे भिन्न तथा कार्यके अधिकरणमें कार्योत्पत्तिके अव्यवहित पूर्वकालमें व्यापकरूपसे विद्यमान पदार्थ 'कारण' होता है. **''अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्तिता कारणत्वं भवेत् तस्य त्रैविध्यं परिकीर्तितम्''** (कारिकावली १६).

यद्यपि अन्यथासिद्धिके पांच प्रकार माने गये हैं तथापि उनका अनुगम करके एकमें ही सबको समावेश कर दिया गया है. कार्योत्पत्तिमें अवश्योपयोगी नियतपूर्ववर्ति पदार्थसे भिन्न सभी पूर्ववर्ति पदार्थ अन्यथासिद्ध होते हैं. **''अतिरिक्तमथापि यद् भवेन् नियतावश्यकपूर्वभाविनः''** (कारि.२०) इस कारिकाका यही स्वारस्य है. अवधेय है कि यहां 'नियत'का अर्थ व्याख्याकारोंने व्यापक कहा है और कार्याधिकरणमें विद्यमान अत्यन्ताभावके प्रतियोगितावच्छेदक धर्मसे भिन्न धर्मतत्त्व व्यापकपदार्थ है. **''स्वाधिकरणवृत्त्यन्ताभावप्रतियोगितानवच्छेदकधर्मवत्त्वं व्यापकत्वं''** फलतः नियतपूर्ववर्तिताका अभिप्राय है कार्यके अधिकरणमें पहलेसे विद्यमान वस्तुके धर्मसे सम्पन्नता. यहां पूर्वदल (अन्यथासिद्धिसे भिन्न)के नहीं होनेपर घटरूप कार्यके कारणरूपमें मान्य दण्डके साथ विद्यमान अयुतसिद्ध धर्म दण्डत्वमें नियत पूर्ववर्तिता रहनेसे कारणलक्षणकी अतिव्याप्ति सम्भव है. अतः उसके वारणहेतु उक्त पूर्वदलकी सार्थकता होती है.

घटकार्यके निष्पादन हेतु दूरसे घर तक मिट्टी लानेमें उपयोगी रासभ कदाचित् किसी घटकी उत्पत्तिके अव्यवहित पूर्वक्षणमें उस घटके

अधिकरणमें विद्यमान हो सकता है. अत: सम्भव है कि उसमें कारणलक्षणकी अतिव्याप्ति हो जाए. इसके वारणहेतु कारणलक्षणमें 'नियत'पदका समावेश आवश्यक है. रासभमें अब अतिव्याप्ति नहीं होगी. रासभमें पूर्ववर्तिता होनेपर भी नियतपूर्ववर्तिता नहीं है.

यद्यपि पञ्चम अन्यथासिद्धिमें रासभका परिगणन कर कारणलक्षणघटक प्रथम दलसे ही इसका वारण हो सकता था तथापि लघु नियतपूर्ववर्तिसमवधान नियतमें अन्यथासिद्धका तात्पर्य होनेसे रासभमें कारणलक्षणकी अतिव्याप्तिका वारण प्रथम दलसे सम्भव नहीं था अत: 'नियत'पदकी सार्थकता उपपन्न होती है. यह बात कुसुमाञ्जलिमकरन्दमें स्पष्टत: अभिहित है.

घटकार्यके प्रति घटत्वावच्छिन्न (घट) अन्यथासिद्धसे भिन्न और व्यापक तो है किन्तु पूर्ववर्ती नहीं है. अत: उक्त लक्षणकी अतिव्याप्ति नहीं होती है. स्वयं स्वका व्यापक होता है.

उपस्कारमें महानैयायिक शङ्कर मिश्रने कहा है कि ''सहकारिवैकल्यप्रयुक्त कार्याभाववत्त्व'' कारणका लक्षण है. अर्थात् कारणका यह लक्षण लोकव्यवहारमें उपयोगी और अन्वयव्यतिरेकसे उपपन्न होता है.

इस तरह कारणके लक्षणके उपपन्न होनेपर अब उसके प्रभेदोंको यहां कहा गया है-''तस्य त्रैविध्यं परिकीर्तितम्''. समवायिकारण, असमवायिकारण तथा निमित्तकारण रूप इसके तीन प्रमेय हैं.

यद्यपि विभाग करनेकी एक अपनी प्रक्रिया है जिसके आधारपर विभाग किया जाता है. विभाज्यतावच्छेदक धर्मका साक्षात् व्याप्य और परस्पर विरुद्ध धर्म विभाजक होता है, जैसे पृथिवीत्व तथा जलत्व आदि द्रव्यत्वका साक्षाद् व्याप्य और परस्पर विरुद्ध है. प्रकृतमें एक ही कार्याधिकरणमें विद्यमान तीनों कारण विभाज्यतावच्छेदक धर्म

कारणत्वका साक्षाद् व्याप्य समवायित्व, असमवायित्व और निमित्तत्त्व तो है किन्तु वह परस्पर विरुद्ध नहीं है. तथापि कारणतात्वका साक्षाद् व्याप्य धर्म समवायिकारणत्व आदि परस्पर विरुद्ध होनेसे कारणताके भेदसे कारणमें भेद हो जाता है.

जिस द्रव्यमें समवायसम्बन्धसे कार्य उत्पन्न होता है उसे 'समवायिकारण' कहते हैं. कपालमें घट—तन्तुमें पट समवाय सम्बन्धसे उत्पन्न होता है. अत: कपाल और तन्तु क्रमश: घट और पटके समवायिकारण होते हैं. समवायिकारण केवल द्रव्य ही होता है.

यद्यपि जिस द्रव्यमें समवाय सम्बन्धसे कार्य उत्पन्न होगा वह द्रव्य तो कार्यका अधिकरण है उसे कारण तो नहीं कहा जा सकता है. कार्यके अधिकरणमें व्यापकरूपसे पूर्वत: विद्यमान पदार्थ कारण होता है. तथापि कारणतावच्छेदक तादात्म्यसम्बन्धसे तन्तु एवं कपालरूप कार्याधिकरणमें पट एवं घट का उक्त कारण रह सकता है. अत: समवायरूप कार्यतावच्छेदक सम्बन्धसे कार्याधिकरणमें जो पदार्थ तादात्म्यसम्बन्धसे रहेगा वही उस कार्यका समवायिकरण होता है. इस दृष्टिसे घटाधिकरण कपालमें कारणतावच्छेदक तादात्म्यसम्बन्धसे कपाल होता है. अत: कपाल घटका समवायिकारण होता है.

तीन प्रकारके कार्योका समवायिकारण होता है. यथा घट तथा पट आदि अवयवीका समवायिकारण अवयवद्रव्य कपाल तथा तन्तु आदि. पटगत रूप आदि गुणके प्रति पट समवायिकारण होता है. रूप आदि गुण पटमें समवायसम्बन्धसे उत्पन्न होते हैं. इसी तरह पटादिगत कर्मका भी समवायिकारण पट आदि होते हैं.

''घटादीनां कपालादौ द्रव्येषु गुणकर्मणो:'' (कारि.२१)के आधारपर समवायसम्बन्ध यहां उपपन्न होता है. फलत: जन्यद्रव्य, जन्यगुण तथा

जन्यकर्म का समवायिकारण द्रव्य होता है. ''**न समवायिकारणम् असमवायिकारणम्**'' इस व्युत्पत्तिके आधारपर निमित्तकारणमें भी असमवायिकारणका लक्षण चला जाएगा जो इष्ट नहीं है. अत: असमवायिकारणका लक्षण आवश्यक है.

ज्ञान आदिसे भिन्न जो पदार्थ कार्य या कारण के साथ कार्यके अधिकरण समवायिकारणमें समवाय या स्वसमवायिसमवेतत्व सम्बन्धसे विद्यमान रहता है उसे 'असमवायिकारण' कहते हैं. जैसे तन्तुसंयोग पटका असमवायिकारण होता है. तन्तुगत रूप पटगत रूपका असमवायिकारण होता है. तन्तुसंयोग पटात्मक कार्यके साथ समवायिकारण तन्तुमें समवाय सम्बन्धसे रहता है. अत: पटका असमवायिकारण - तन्तुसंयोग होता है. तन्तुगत रूप पटमें स्वसमवायिसमवेतत्व सम्बन्धसे स्वसमवायि तन्तुमें समवायसम्बन्धसे रहता है और पटगतरूपका कारण भी है. अत: वह (तन्तुरूप) पटरूपका असमवायिकारण होता है. अवधेय है कि 'नञ्'के छह अर्थ होते हैं—सादृश्य, अभाव, भेद, अल्पता, अप्राशस्त्य और विरोध. ''**तत्सादृश्यमभावश्च तदन्यत्वं तदल्पता, अप्राशस्त्य विरोधश्च नञर्थाः षट् प्रकीर्तिता:**'' यहां नञर्थ सादृश्य अभिप्रेत है. समवायिकरणसे भिन्न किन्तु समवायिकरणगत अनेक धर्मोसे युक्त असमवायिकरण होता है. ''**तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयो धर्मवत्त्वम् सादृश्यं**'' सिद्धान्तमुक्तावलीमें सादृश्यका लक्षण निर्दिष्ट है. समवायिकारण जैसे कार्याधिकरणमें केवल कार्यके अव्यवहित प्राक्क्षणमें ही नहीं अपितु कार्योत्पत्तिकालमें भी विद्यमान रहता है तथा द्व्यणुकसे भिन्न कार्यद्रव्यका नाशक है इसी तरह असमवायिकरण भी होता है. द्व्यणुकका नाश असमवायिकरणरूप परमाणुद्वयसंयोगके नाशसे होता है.

कार्य दो प्रकारोंके होते हैं : १. भावात्मक और २. अभावात्मक. अभावात्मक कार्यको 'ध्वंस' या 'ध्वंसाभाव' कहा गया है. इस कार्यकी उत्पत्ति हेतु केवल निमित्तकारणकी अपेक्षा होती है. समवायिकारण तथा

असमवायिकारण इसके नहीं होते हैं. भावात्मक कार्य तीन प्रकारके होते हैं: १. पृथिव्यादि भूतचतुष्टयके द्व्यणुकादि द्रव्य २. नित्यगुणभिन्न समस्तगुण एवं ३. कर्म. इन कार्योंकी उत्पत्तिहेतु उपर्युक्त सभी कारण अपेक्षित हैं.

पुनश्च भावात्मक कार्यरूप गुण भी दो प्रकारोंके होते हैं. १. कारणगुणोत्पन्न तथा २. अकारणगुणोत्पन्न. कुछ गुण अपने आश्रय समवायिकारणरूप द्रव्यगत गुणोंसे उत्पन्न होते हैं. यथा पटगत रूप, रस, गन्ध तथा स्पर्श आदि. इन्हें 'कारणगुणोत्पन्न' कहते हैं. किन्तु पाकजन्य रूप, रस, गन्ध आदि एवं ज्ञान, इच्छा तथा शब्द आदि अकारणगुणोत्पन्न माने जाते हैं. पाकजन्य रूप तथा रस आदि पाकसे उत्पन्न होते हैं. ज्ञान, इच्छा तथा शब्द आदि अपने आश्रय द्रव्य आत्मा तथा आकाश आदि समवायिकरणताके अभावमें अकारणगुणोत्पन्न माने जाते हैं.

कारणके इन दोनों प्रकारोंसे भिन्न किन्तु आवश्यक कारण निमित्तकारणके रूपमें मान्य है. जैसे घटात्मक कार्यको दण्ड, चक्र तथा चीवर आदि; पटका तुरी, वेमा आदि निमित्तकारण होते हैं. भावात्मक कार्यकेलिए तीनों ही प्रकारोंके कारणकी अपेक्षा होती है. यह निमित्तकारण भी दो प्रकारोंका होता है १. साधारण और २. असाधारण. साधारणनिमित्तकारणके नौ प्रमेय प्रसिद्ध हैं- ईश्वर, उनका ज्ञान, इच्छा तथा यत्न, दिक्, काल, धर्माधर्मात्मक अदृष्ट, कार्यका प्रागभाव तथा प्रतिबन्धकात्यन्ताभाव और असाधारण निमित्तकारण प्रत्येक कार्यका पृथक्-पृथक् होता है. यथा घटका दण्ड, चक्र आदि तथा पटका तुरी, वेमा आदि प्रसिद्ध हैं.

आचार्य पुरुषोत्तमजीने कारणके इस लक्षण और प्रकारों से अपनी असहमति दिखायी है. इनकी मान्यता है कि पूर्ववर्तित्वका अवधारणा कार्यसापेक्ष है. अर्थात् कार्य जब अपना स्वरूपलाभ करेगा तब इसकी पूर्ववर्तिता कारणमें अवधारित होगी और कारण जब पहले रहेगा तो

पश्चात् कार्य उत्पन्न होगा - इस तरह यहां परस्पराश्रयता दोष लगता है.

दूसरी बात यह है कि कहीं किसी कार्यके प्रति कारणरूपमें विद्यमान वस्तु प्रसङ्गपतित कार्यकेलिए यद्यपि अन्यथासिद्ध है, उस स्थलमें कारणका यही लक्षण आत्माश्रय दोषसे ग्रस्त होगा. कारणताज्ञानकेलिए कारणतालक्षण घटक अन्यथासिद्धका ज्ञान आवश्यक होगा. "स्वं यदि स्वापेक्षं स्यात् स्वभिन्नं स्यात्" आत्माश्रयका यह लक्षण यहां घटित हो जाएगा. कुम्भकारकेलिए मिट्टी लानेमें सहायक रासभ घटकार्यकेलिए अन्यथासिद्ध है—यह इसका सर्वप्रसिद्ध उदाहरण होगा.

यदि कहा जाए कि कारणं-कारणं इस अनुगतताकी प्रतीतिके बलपर एक प्रतीतिसाक्षिक जातिविशेषमें कारणत्व मान्य है तो यह भी सम्भव नहीं है. क्योंकि प्रतिबन्धकात्यन्ताभावादिको भी कारण माना गया है. और अभावमें कारणता माननेपर उक्त प्रतीतिसाक्षिक जाति ही उपपन्न नहीं हो सकती है.

यदि कहा जाए कि इस कारणत्वको अखण्डोपाधि मान लिया जाए तो वह अगतिकगति है.

यदि कहा जाए कि अन्वय और व्यतिरेक के बलपर कार्यकारणभाव मान्य है तो यह भी सम्भव नहीं है. नित्य विभु ईश्वर, आकाश तथा आत्मा आदि भी कारण होते हैं. उनका न तो कालिक और न दैशिक व्यतिरेक प्रसिद्ध है. अतः व्यतिरेकव्यभिचार यहां स्पष्ट है.

इस तरह आचार्य पुरुषोत्तमजीने न्यायके कारणलक्षणमें पांच दोषोंको दिखाकर उसका खण्डन किया है और अपनी मान्यता इस तरह प्रस्तुत करते हैं. आविर्भाविका शक्तिका आधार ही कारण पदार्थ है. जो शक्ति कार्यको व्यवहारयोग्य बनाती है उसका ही नाम

'आविर्भाविका-शक्ति' है. 'आविर्भावका' अर्थ है वस्तुकी व्यवहारयोग्यता. यद्यपि इसका आधार मूलतः भगवान श्रीकृष्ण हैं. **''आविर्भाव-तिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिण:''** शास्त्रका यह वचन प्रसिद्ध है. तथापि **''विश्लिष्टशक्तिर् बहुधेव भाति बीजानि योनिं प्रतिपद्य यद्वत्''** इस भागवत् वचनके अनुसार उपादानकारणमें भी उस शक्तिकी आधारता मान्य है.

न्यायदर्शनका असमवायिकारण इनको मान्य नहीं है. केवल समवायि और निमित्त कारण ही इनको मान्य है. तादात्म्यसम्बन्धसे विद्यमान पदार्थ जिस आश्रयमें कार्य उत्पन्न करता है उसे 'समवायिकारण' कहते हैं. यद्यपि इन्होंने समवायसम्बन्ध नहीं माना है किन्तु तादात्म्यसम्बन्धको ही समवायसम्बन्धका दर्जा दिया है. तथापि प्रतीत होता है कि समवायिसम्बन्ध इनको मान्य है. अतएव इसी प्रकरणमें आगे कहा है कि सत्कार्यवादमें कार्यकी सत्ता प्रलयकालमें भी मान्य है अतएव कार्य और कारण के मध्य नित्यसम्बन्धरूप समवाय माननेपर भी कोई दोष नहीं है. अतएव कारणविभागके समय इन्होंने न्यायसम्मत समवायिकारणको स्वीकार कर लिया है. नैयायिकने समवायसम्बन्धसे कार्यके आधारमें कारणतावच्छेदक तादात्म्यसम्बन्धसे कारणकी विद्यमानता मानी है. किन्तु आचार्य पुरुषोत्तमजीकी दृष्टिमें समवायके स्थानापन्न तादात्म्यका स्वरूप भेदसहिष्णु अभेद है. तादात्म्यके इस रूपकी पुष्टिमें इन्होंने प्रमाणरूपमें श्रुतिवचनको प्रस्तुत किया है **''बहु स्यां प्रजायेय''** आदिरूप इच्छामें भेदसहिष्णु अभेद विद्यमान है. **''यत्र येन यतो यस्य यस्मै यद् यद् यथा यदा स्यादिदं भगवान् साक्षात् प्रधान पुरुषेश्वर:''** यह भागवतवचन भी यहां तादात्म्यके भेदसहिष्णु अभेदत्वमें प्रमाण है.

अवधेय है कि न्यायसे भिन्न दर्शनोंमे समवायिकरणके स्थानमें उपादानकारण माना गया है जिसकी चर्चा यहां नहीं है. अतएव इसी प्रकरणमें आगे आचार्य पुरुषोत्तमजी कहते हैं कि समवायिकारणका अवस्थाविशेष ही उपादानकारणरूपमें प्रसिद्ध है. कर्तृव्यापारसे युक्त

समवायिकरणरूपमें प्रसिद्ध मृत्पिण्ड तथा तन्तु आदि पृथिवीका अंश ही घट तथा पट आदिके उपादानकारणके रूपमें प्रसिद्ध है. इस दृष्टिसे भगवान् श्रीकृष्ण एक अंशसे इस संसारके समवायिकारण है. वही प्रभु कहीं कालरूपसे कहीं प्रकृतिरूपसे अपने अंशको उपादान बनाते हैं. प्रकृति इस प्रपञ्चकी आर्विभाविका शक्तिरूप उपादानकारण है और उसका आधार भगवान् हैं. भागवतमें इसका स्पष्ट उपपादान है जिसे आचार्य पुरुषोत्तमजीने यहां उद्धृत किया है ''**प्रकृतिर्ह्यस्योपादानम् आधारः पुरुषः परः सतो अभिव्यञ्जकः कालो ब्रह्म तत् त्रितयं त्वहम्**''. यहां उपादान दो प्रकारोंका माना गया है : परिणाम्युपादान और विवर्तोपादान. उपादानके समसत्ताका अन्यथाभाव 'परिणामी' उपादान है. यह भी पुनः विकृत एवं अविकृत के भेदसे दो प्रकारोंको होता है. सुवर्णका कटक, कुण्डल आदि अविकृतपरिणाम है और मिट्टीका घटशराव आदि विकृतपरिणाम. उपादानकी विषमसत्ताका परिणाम 'विवर्त' माना गया है. जैसे शुक्तिकामें रजतका भ्रम 'विवर्त' कहा जाता है. निमित्तकारणके स्वरूपमें दोनों दर्शनोंमे कोई मतभेद नहीं है.

पुनश्च प्रकारान्तरसे कारणता दो प्रकारोंकी होती है. सामग्रीकारणता तथा प्रत्येकपर्यवसायिनी कारणता. दण्ड, चक्र, चीवर आदि मिलितरूपसे घटकी उत्पत्तिमें कारण होते हैं. यही सामग्रीकारणता है और अग्निके उद्भव हेतु तृण, अरणि तथा मणि प्रत्येक स्वतन्त्ररूपसे कारण होते हैं. इस तरहके कारणमें प्रत्येक पर्यवसायिनी कारणता मानी जाती है.

मेरी दृष्टिसे सामग्रीकारणतावाद ही नैयायिकोंको मान्य है प्रत्येक पर्यवसायिनी कारणता नहीं. साधारण-निमित्तकारणके साथ विशेष-विशेष निमित्तकारण ही कार्यके उत्पादक होते हैं. अतएव तृण, अरणि और मणि उत्तेजकके रूपमें यहां मान्य है.

चर्चा

कारणलक्षणके प्रसङ्गमें न्याय तथा शुद्धाद्वैत दर्शनकी मान्यता

डॉ. किशोरनाथ झा

एस्.आर्.भट्ट : भारतीय चिन्तनपरम्परामें कारणताका विचार मुख्यतः दो दृष्टिओंसे हुवा है, एक सत्कार्यवादी दृष्टिसे और दूसरी असत्कार्यवादी दृष्टिसे. न्यायमें पूरा विवेचन असत्कार्यवादी दृष्टिसे हुवा है. जबकि वेदान्तमें प्रायः साङ्ख्यसम्मत सत्कार्यवादी दृष्टि ही अपनायी गयी है. प्र.र.के विवेचनमें ऐसा लगता है कि कहीं-कहीं सत्कार्यवादी दृष्टिमें असत्कार्यवादी तत्त्वोंका समावेश कर दिया गया है. तो वो विवेच्य है कि कहां तक वो सुसङ्गत है. उदाहरणके तौर पर तादात्म्यसम्बन्धको समवायके सन्दर्भमें या दृष्टिसे समझना और उपादानकारणका स्थानापन्न समवायसे कर लेना. कारणताकी दृष्टिसे समवायी कारण, यदि हम कारणद्रव्य और कार्यद्रव्य में भेद करें और कार्यद्रव्यमें कारणद्रव्य समवेत है यह मानें तो उसकी सार्थकता है. लेकिन यदि द्रव्यभेद हम नहीं मानें कार्य और कारण में केवल अवस्थान्तर मानते हों तो फिर समवायिकारण किस रूपमें होगा? यह भी एक विचारणीय विषय है.

श्यामाशरणजी : और नैयायिकोंका जो अभेद है वह तो अत्यन्त अभेद है "**स्वप्रतियोगिवर्तित्व-स्वानुयोगिवर्तित्वोभय-विशिष्टोभय-सम्बन्धेन भेदविशिष्टं यत् तदजन्यत्वम्**" . तो वह तद्व्यक्तित्वरूप पड़ता है. और ये लोग भेदघटित मानते हैं.

एस्.आर्.भट्ट : तो ये सब विषय अत्यन्त विचारणीय है. मैं चाहुंगा कि सुधिजन इसपर विचार करें. हम जानना चाहेंगे विशेषकर श्रीगोस्वामीजीसे कि क्यों इन्होंने असत्कार्यवादी तत्त्वोंको सत्कार्यवादी दृष्टिमें समाविष्ट किया है? क्या आवश्यकता थी? दूसरे वेदान्तोंकी परम्परामें यथा विशिष्टाद्वैत सम्प्रदायमें तो ऐसा नहीं किया गया है.

गो. श्या. म. : सबसे पहली बात इसमे यह है कि सभी दर्शनोंको जैसे मैनें परसों कहा था, किसी तरहसे भेद और किसी तरहसे अभेद यों दोनोंकी आवश्यकता है. सर्वथा आत्यन्तिक भेदसे सारी बातें किसी भी दर्शनमें उपपन्न नहीं होती. इसी तरह आत्यन्तिक अभेदसे भी सारी बातें किसी भी दर्शनमें उपपन्न नहीं होती है. एक छोरपर श्रीशङ्कराचार्यको लें और दूसरे छोर पर किसी भी द्वैतवादीको लें कहीं न कहीं कुछ न कुछ अभेदव्यवहार भी हमारा है, अभेदप्रकारक ज्ञान भी विषयका होता है और कहीं न कहीं भेदप्रकारक ज्ञान भी होता है तथा और कहीं-कहीं अभेदप्रकारक व्यवहार भी होता है. तो इन दोनोंको उपपन्न करनेकेलिये न्यायने 'समवाय'नामका एक सम्बन्ध माना जो कार्य-कारणके बीचमें एक है. असत्कार्यवादी आरम्भवादके आनुसार कार्य-कारणभावमें कार्य और कारण अलग-अलग हैं. पर समवाय एक इस तरहसे व्याप्त है कार्य-कारणके बीचमें कि वो तत्तत्कार्य और तत्त्कारण में तत्त्समवाय नहीं है, सभी कार्य और सभी कारणके बीचमें एक ही समवाय है. तो यह अभेदानुगमका प्रकार है. अब शुद्धाद्वैत ब्रह्मवादमें जो अभेदानुगमका प्रकार है वो क्योंकि कार्य और कारण के बीचमें भेद है इसलिये अभेदानुगमकेलिये एक समवायको पकड़ना पड़ रहा है. हम सदुपादानक मानते हैं, सत्ताकी सामान्यरूपी

टोपी हर व्यक्ति नहीं पहन रहा है, सदुपादानक होनेसे सबमें सदनुगम हो रहा है, सत्ताका अनुगम हो रहा है. तो जितना भी व्यक्ति है जो भेदव्यवहारकी उपपादिका है वहां भेद है. अब कार्यव्यक्ति और कारणव्यक्ति उन दोनोंमें सदनुगम होनेसे तो अपने आपमें एकत्व आ रहा है. अब वह सामान्यके वश आये कि सदुपादानकताके वश आये तो वाल्लभ दर्शनने यह बात स्वीकारी कि यदि समवायको तादात्म्य मान लेनेसे सबसे बड़ा लाभ यह होगा कि सदुपादानकता उसकी उपपन्न होगी. अब रही बात समवायकी तो उसको नामान्तरमें वाल्लभवेदान्त खपाना चाहता है. ये तादात्म्यका नामान्तर है. नामसे तो कोई झगड़ा है नहीं. झगड़ा तो उस समवायसे है कि जो कार्य-कारणके बीचमें आत्यन्तिक द्वैत मानकर और फिर अभेदव्यवहारको एक समवायसम्बन्धसे उपपन्न करना चाहता है वहां मतभेद है. यहां कोई मतभेद नहीं है. इसलिये मुझे लगता है कि प्राय: दर्शनोंमें परस्पर वैलक्षण्य होता है वहां इसी तरहकी पद्धति अपनायी जाती है कि परदर्शनाभिमतपदार्थको या तो उसको अपने अभिमतपदार्थमें अन्तर्भूत करो या फिर उसको अस्वीकृत करो. ये दो पद्धतियां होती हैं. ब्रह्मसूत्रमें जो अविरोधाध्याय है उसका मूख्य प्रयोजन ही यह है कि जो परसम्मत पदार्थ हैं उनसे ब्रह्मकी अविरुद्धता सिद्ध करनी. अर्थात् जो ब्रह्मपदार्थ हमने स्वीकारा है उससे परदर्शनाभिमत पदार्थ विरुद्ध नहीं है, अविरुद्ध है. अब अविरोध दो तरहसे सम्पादित हो सकता है एक तो निरसनपूर्वक या स्वदर्शनमें उसके किसी न किसी तरह उसके अन्तर्भावके निदर्शनपूर्वक. तो वाल्लभवेदान्त यह कहना चाहता है कि तादात्म्यमें समवायका अन्तर्भाव कर लो. फिर समवायको

'तादात्म्य' कहो तादात्म्यको 'समवाय' कहो कोई आपत्तिकी बात नहीं है.

श्यामाशरणजी : उसको एक मानेंगे कि अनेक मानेंगे?

गो. श्या. म. : यदि ब्रह्मकी दृष्टिसे देखा जाये तो तादात्म्य एक है. और तत्तत्कार्य और तत्तत्कारण की दृष्टिसे देखा जाये तो 'तत्'शब्द ही स्वयं 'तत्'-'तत्'का वाचक है. तो जैसे मृदात्मक घट है तो उसका जो तादात्म्य है तो वहां 'तत्'की जगह आप मृत्को रख दीजिये तो सारी बातें साफ हो जायेंगी. सुवर्णात्मक जो कुण्डल है, उन दोनोंके बीच जो तादात्म्य है तो वह सर्वपरामर्शी नहीं है. सुवर्णपरामर्शी तादात्म्य वहां है.

श्यामाशरणजी : तो एक मानना पड़ेगा.

गो. श्या. म. : तो वहां एक मान लिया गया है. तो भट्टसाहबने जो असत्कार्यवादी तत्त्वोंके स्वीकारकी उपपत्तिकी बात कही थी वो यह है.

एस्.आर्.भट्ट : यहां एक समस्या आती है. अविरोधका प्रयास ठीक बात है चाहे वो अन्तर्भाव करके करें या अन्य किसी रीतिसे करें...

गो. श्या. म. : यहां वाल्लभ वेदान्त पूर्णतया निरसन नहीं करना चाहता है और अंशत: निरसन भी करना चाहता है.

एस्.आर्.भट्ट : लेकिन इस सन्दर्भमें 'उपादानकारण'के स्थानपर 'समवायी-कारण' शब्दका प्रयोग करके क्या एक भ्रान्ति सी उत्पन्न नहीं की जा रही है? क्योंकि न्यायमें 'समवाय'शब्द एक निश्चित अर्थ लिये हुवे है. उस अर्थसे थोड़ासा हट करके यहां 'समवाय'शब्दका प्रयोग किया है.

गो. श्या. म. : भट्टसाहब मुझे ऐसे लगता है कि परदर्शनाभिमत पदार्थोंको या तो हम खुलकर अस्वीकार करें तो कोई भ्रान्तिका सवाल नहीं उठता है. जब किसी स्वाभिमत पदार्थमें

उसका अन्तर्भाव करते हैं तब *स्ट्रेटेजिकलि* भ्रान्ति उत्पन्न करना ही प्रयोजन है. उसमें घबरानेकी बात ही क्या है? यह *स्ट्रेटेजी* सब दर्शनोंने अपनायी है. जैसे शब्दका प्रत्यक्षमें अन्तर्भाव करके प्रत्यक्षैकप्रामाण्यवाद *स्ट्रेटेजिकलि* एक भ्रान्ति उत्पन्न करना चाहता है. सभी दर्शनोंकी यही प्रक्रिया है. तो वाल्लभ वेदान्तको भी ''यश्चोभयो समो दोष: परिहारश्च ययो: सम:''.

एस्.आर्.भट्ट : अब हम आप (डो. शुक्ल) से यह जानना चाहेंगे कि पूर्ववर्तिताकी स्वीकृतिसे क्या अन्योन्याश्रयदोष उत्पन्न होता है? और दूसरा जो उन्होंने पांच दोष बतलाये हैं उसपर आप न्यायदृष्टिसे क्या विवेचन करना चाहेंगे?

गो. श्या. म. : शुक्लजी! मैं क्षमा मांगना चाहुंगा. मुझे उस सन्दर्भमें एक बात कहनेकी अनुमति दें. ''**नूतनजलधररुचये गोपवधूटिदुकूलचोराय तस्मै कृष्णाय नम: संसारमहीरुहस्य बीजाय**'' ये भ्रान्ति उत्पन्न नहीं की जा रही है क्या? बीजको निमित्त कहाना ये क्या भ्रान्ति नहीं है?

बी.आर्.शुक्ल : नहीं भ्रान्ति उत्पन्न करनेकी बात नहीं है. बीजको हम समवायिकारण नहीं मानते हैं. क्योंकि हमारे यहां ''**समवायसम्बन्धावच्छिन्न-कार्यत्वावच्छिन्न-कार्यतानिरूपित-कारणतावत्त्व**'' जो है वह बीजमें है ही नहीं. क्योंकि बीजसे जो अङ्कुर उत्पन्न होता है उसका जो अवयव है उसीको हम समवायी कारण मानते हैं. बीजको हम समवायी कारण नहीं मानते.

गो. श्या. म. : मगर बीजको उपादान माननेवाले जो भी हैं वो तो यही कहेंगे कि भ्रान्ति खड़ी की जा रही है.

बी.आर्.शुक्ल : भ्रान्ति कहां है? उपादान और समवायी कारण दोनोंकी परिभाषायें भिन्न-भिन्न हैं. ''**कार्यान्वितं कारणम् उपादानकारणम्**'' ये उपादानकारणका लक्षण है. और वो

वेदान्तियोंके यहां हो सकता है. हमारे यहां...

गो. श्या. म. : वही तो. भ्रान्ति उत्पन्न हो गई न! जिनको वेदान्ती उपादानकारण कह रहे हैं उनको आप...

बी.आर्.शुक्ल : हमारे यहां समवायी कारण नहीं कह रहे हैं. उपादानकारण ही कहते हैं. अब समवायी कारण और असमवायी कारण की क्या परिभाषा है? वो बिलकुल भिन्न-भिन्न हैं. "**समवायिकारणनाशात् कार्यनाशः, असमवायिकारणनाशात् कार्यनाशः**" ये वहां कहां है? इसलिये हम उसको समवायिकारण नहीं मान सकते.

एस्. आर्. भट्ट : सत्कार्यवादमें तो होगा.

बी.आर्.शुक्ल : सत्कार्यवाद ही असिद्ध है. कौन सिद्ध करता है सत्कार्यवादको? मैं उसका खण्डन करूंगा. सत्कार्यवाद ही भ्रान्ति है.

गो. श्या. म. : मैं इस विषयमें कहना चाहुंगा कि "**कथम् असतः सद् जायेत**" इस श्रुतिसे सत्कार्यवाद सिद्ध होता ही है...

बी.आर्.शुक्ल : "**असदेव इदम् अग्रम् आसीद्**" ये श्रुति नहीं है क्या?

गो. श्या. म. : वो भी श्रुति है पर उसीके जवाब में यह कहा है "**कथम् असतः सद् जायेत? ... सदेव सौम्य! इदम् अग्र आसीद् एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म**". इसलिये असत्कार्यवाद तर्कसिद्ध है पर श्रुतिसिद्ध नहीं है वो हम भी स्वीकारते हैं.

बी.आर्.शुक्ल : देखिये ऐसी बात नहीं है. हम श्रुतिका विरोध नहीं करते हैं. श्रुति भी हमारेलिये प्रमाण है. शब्दको प्रमाण माना ही है. अनुभव भी प्रमाण है. "**प्रत्यक्षसिद्धमपि अर्थम् अनुमानेन कल्पयन्ति तर्करसिकाः**". शब्दप्रमाण भी जब हम मानते हैं तो उसमें आप्तोक्तत्वात् प्रामाण्यका निर्द्धार है. और आप्तोक्तत्व अनुमानपर ही आश्रित होता है. इसलिये अनुमान प्रमाण ...

कोलाहल

गो. श्या. म. : सत्कार्यवादका तर्कसे सिद्ध नहीं होना और श्रुतिसे सिद्ध होना हम हमारा गौरव मानते हैं.

कोलाहल

श्यामाशरणजी : ये जो उपपत्ति दी है ग्रन्थकारने कि कालादि पदार्थ हैं उनके साथ अन्वय-व्यतिरेक नहीं है. किन्तु हमारे यहां जो अन्वय-व्यतिरेक बनाते हैं उनकी बात नहीं है तर्कभाषाकारकी बात है. हमारे यहां अन्वयव्यतिरेक से पहले कार्य-कारणभाव देखना होगा. समवायसम्बन्धेन घटरूपकार्यं प्रति तादात्म्यसम्बन्धेन कपालः कारणम्. अब तादात्म्यसम्बन्धेन जो उसका अभाव होगा, भेद ही तो सिद्ध होगा! उसी तरहसे अन्वय-व्यतिरेक काल और व्यापक वस्तुएं जितनी हैं उनमें भी सिद्ध हो जायेंगी. तो फिर अन्वय-व्यतिरेक नहीं बनता इस कारणसे ...

बी.आर्.शुक्ल : ऐसा है कि ''**तत्सत्त्वे तत्सत्त्वम् अन्वयः. तदभावे तदभावः व्यतिरेकः**''. तो ''तत्सत्त्वे तत्सत्त्वम्'' यह अन्वय तो बन सकता है. लेकिन ''तदभावे तदभावः'' यह व्यतिरेक...

श्यामाशरणजी : नहीं. सीधा मत करिये. सम्बन्धका भी तो बीचमें प्रवेश कराइये!

बी.आर्.शुक्ल : ठीक है. सम्बन्धको बीचमें प्रवेश कराकर भी व्यतिरेकका जो लक्षण है उसके अनुसार ही हमको देखना पड़ेगा न!

श्यामाशरणजी : यह तो निर्णीत करना ही होगा कि किस सम्बन्धसे सत्त्व. केन सम्बन्धेन अभावः? ये तो कहना होगा.

किशोरनाथ झा : नैयायिक व्यापकपदार्थका अभाव नहीं मानते हैं.

श्यामाशरणजी : हमारा कहना है कि समवायसम्बन्धेन घटं प्रति तादात्म्येन कपालः कारणम्. उसी तरह आप जब कालादिको कारण बनायेंगे तो कालिकसम्बन्धेन घटं प्रति तादात्म्यसम्बन्धेन

कालः कारणम्...

किशोरनाथ झा : इससे अच्छा है कि धर्मिग्राहक मानकर कारणता सिद्ध होगी.

बी.आर्.शुक्ल : इसलिये तादात्म्यसम्बन्धेन कारणता जो है वह समवायिकारणका लक्षण है. तादात्म्यसम्बन्धेन करणता केवल समवायिकारणस्थलमें ही है. अन्य ...

श्यामाशरणजी : कालको फिर किस सम्बन्धसे कारण बनायेंगे ?

बी.आर्.शुक्ल : काल कालिकसम्बन्धसे कारण है.

श्यामाशरणजी : कालिकसम्बन्ध तो कार्यतावच्छेदक सम्बन्ध पडेगा न !

बी.आर्.शुक्ल : नहीं. कार्यतावच्छेदकसम्बन्ध तो जिस सम्बन्धसे कार्य उत्पन्न होगा उस सम्बन्धसे...

श्यामाशरणजी : कालमें कार्य जो उत्पन्न होगा वह कालिकसम्बन्धसे हि होगा.

बी.आर्.शुक्ल : ठीक है. तो काल वहां किस सम्बन्धसे रहेगा ?

श्यामाशरणजी : तादात्म्यसम्बन्धेन.

बी.आर्.शुक्ल : नहीं. तादात्म्यसम्बन्धसे नहीं रहेगा. यदि तादात्म्यसम्बन्धसे रहेगा तो दोनोंमें तादाम्य होना चाहिये. तो तादात्म्यावच्छिन्ना कारणता केवल मात्र वहां होती है.

श्यामाशरणजी : नहीं. मेरा यह कहना है कि आप संसारको जब कालमें उत्पन्न करेंगे तो कालिकसम्बन्धेन ही पैदा करेंगे. तो कालिकसम्बन्धेन कार्यत्वावच्छिन्नं प्रति तादात्म्येन कालः कारणं क्यों नहीं मानते हैं ?

बी.आर्.शुक्ल : मान भी लें तो उसमें क्या आपत्ति है ?

श्यामाशरणजी : नहीं. मेरा कहनेका तात्पर्य यह है कि फिर तो व्यतिरेक भी बन जायेगा.

बी.आर्.शुक्ल : व्यतिरेक कैसे बनेगा ?

श्यामाशरणजी : व्यतिरेक जो है वो तादात्म्येन कालो न इत्याकारक भेद सिद्ध हो जायेगा.

बी.आर्.शुक्ल : तादात्म्येन कालो न यह प्रतीति होती ही नहीं है. यह प्रतीति कालमें होगी क्या? कालमें कालभेद रहेगा क्या?

श्यामाशरणजी : कालमें नहीं होगी. घटमें घटतादात्म्येन न भेदप्रतीतिः. अन्य घटमें होगी. ...भेद दूसरे पदार्थोमें रहता है कि नहीं?

बी.आर्.शुक्ल : दूसरे पदार्थोमें रहे. पर कालमें कालके भेदको तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नकारणता माननेकी आवश्यकता आपको क्या है?

श्यामाशरणजी : हम कहते हैं कि और बनायेंगे कैसे?

बी.आर्.शुक्ल : वहां कालको कालिकसम्बन्धेन भी कारण मान सकते हैं. ''**जन्यानां जनकः कालो जगतः आश्रयो मतः**''.

श्यामाशरणजी : ''**जन्यानां जनकः कालो**'' तो कालको ही बिठाइये आप कालिकसम्बन्धेन कालमें. कार्य जितने पैदा होंगे वो कालिकसम्बन्धेन कालमें होंगे.

बी.आर्.शुक्ल : होंगे. तो उससे क्या?

श्यामाशरणजी : तो काल कालमें किस सम्बन्धसे रहेगा. स्वयं स्वयंका तादात्म्य ही तो होगा! मेरे कहेनाका तात्पर्य यह है कि अन्यव-व्यतिरेक बनेगा.

बी.आर्.शुक्ल : व्यतिरेक कैसे बनेगा?

श्यामाशरणजी : तादात्म्येन कालो न. भेद जो है वो आकाशमें रहेगा.

बी.आर्.शुक्ल : तदभावे तदभावः व्यतिरेक है.

श्यामाशरणजी : केन सम्बन्धेन तदभावे तदभावः?

बी.आर्.शुक्ल : तादात्म्यसम्बन्धेन ही अन्वय लीजिये. कालका अभाव कहां है?

श्यामाशरणजी : ''तादात्म्यसम्बन्धेन कालो न'' यह भेद व्यापक आत्मामें भी बैठा हुवा है, आकाशमें भी है, सभी द्रव्योमें बैठा हुवा है. तो व्यतिरेक बन जायेगा.

बी.आर्.शुक्ल : किसके साथ व्यतिरेक करना है आपको ?

श्यामाशरणजी : व्यतिरेकका मतलब अभाव ही तो सिद्ध करना है ?

बी.आर्.शुक्ल : नहीं.

एस्. आर्. भट्ट : मुख्य बातपर हम आयें. जो दो भिन्न व्यवस्था है उसमें जो सङ्क्रमण हुवा है उसमें मुझे कोइ हानि लग रही है. इस तरहसे सङ्क्रमण नहीं किया जाये. इसी लिये आप दोनोमें जो विवाद हुवा है उसका कारण यही है कि आप किसी दूसरी दृष्टिसे चर्चा कर रहे हैं और वे किसी दूसरी दृष्टिसे चर्चा कर रहे हैं.

बी.आर्.शुक्ल : यहां दृष्टिभेद तो नहीं है. जैसे मैने कहा कि ये भेदसहिष्णु अभेदवाद है. तो जब व्यवहारकी दृष्टिसे विचार करते हैं तो नैयायिकोनें समवायिकारण या असमवायिकारण का जो लक्षण किया है उसके पीछे एक दृष्टि है. क्या दृष्टि है? सबसे पहली दृष्टि नैयायिकोंकी यह है कि कार्य नया होता है. उसमें अपूर्वत्व रहता है. और ये अपूर्वत्व भी वाल्लभोंको किञ्चित् रूपमें मान्य है.

एस्. आर्. भट्ट : नहीं. बिलकुल नहीं.

बी.आर्.शुक्ल : जब ये तिरोभाव आविर्भाव मानते हैं. जगत्का ब्रह्ममें आविर्भाव है. अब जो आविर्भावका उन्होंने स्वीकार किया है उसका यह मतलब है कि उसमें वह पहले नहीं था.

गो. श्या. म. : अब आप भ्रम पैदा कर रहे हैं.

बी.आर्.शुक्ल : आप सुन लीजिये बादमें खण्डन करिये. जगत्का आविर्भाव और तिरोभाव इन्होंने स्वीकार किया है. अब जगत् पूर्वमें था कि नहीं? यदि था तो उसके आविर्भावकी आवश्यकता नहीं है. पूर्वमें नहीं थी इसीलिये आविर्भाव होता है. तो इस तरहसे इन्होंने जो चीज पूर्वमें नहीं थी वो उत्पन्न होती है यह स्वीकार किया. चाहे उसे

'आविर्भाव' कहिये चाहे 'उत्पत्ति' कहिये. तो इस तरह इन्होंने कार्यको अपूर्वरूपमें स्वीकार किया है. अब तिरोभावको लीजिये.

एस्. आर्. भट्ट : पहले तिरोभावका अर्थ समझ लीजिये. आप न्यायके अर्थमें ले रहे हैं वह नहीं है. आप उसी अर्थमें लीजिये जिस अर्थमें वाल्लभ कहते हैं.

बी.आर्.शुक्ल : हम किस रूपमें ले रहे हैं वह आप बादमें देखिये. मैं उसी रूपमें ले रहा हुं. इन्होंने जो चीज पूर्वमें नहीं थी वो उत्पन्न होती है यह स्वीकार किया. चाहे उसे 'आविर्भाव' कहिये चाहे 'उत्पत्ति' कहिये. तो इस तरह इन्होंने कार्यको अपूर्वरूपमें स्वीकार किया है. तो इस तरह इनका असत्कार्यवादसे थोड़ा साम्य है. कारणसामग्रीकी अपेक्षासे उन्होंने आविर्भाव स्वीकार किया हुवा है. हमने उसको उत्पत्तिके रूपमें स्वीकार किया है. ये दोनोमें अन्तर है. तो यह आप बिलकुल नहीं कह सकते कि दोनोंमें बिलकुल भी समानता नहीं है.

एस्. आर्. भट्ट : इस प्रकारकी व्याख्यासे वाल्लभ सम्मत ही नहीं है.

बी.आर्.शुक्ल : न हों. उसकी हमको क्या आवश्यकता है?

गो. श्या. म. : शुक्लजीने बड़े अच्छे ढंगसे प्रतिपादन किया उसे मैने जो पहले बात की थी उसका समर्थन भी होता है. सबसे पहली बात तो यह है कि उत्पत्ति और नाश का बड़ा बावेला मचा रखा है असत्कार्यवादियोनें. 'उत्+पद्यते'. '' 'नश'अदर्शने'' दिखलाई न देना नाश है और ऊपर आना उत्पत्ति है. और '' 'जनि'प्रादुर्भावे''. तो सब जगह आविर्भाव-तिरोभाव ही सब जगह अभिप्रेत है. मुझे आज तक ऐसी कोई धातु व्याकरणमें नहीं मिली कि जो उस अर्थकी द्योतक हो कि जो नैयायिकोंको अभिप्रेत या असत्कार्यवादकी वाचिका हो. आविर्भावको समझनेकेलिये

हमें एक दृष्टान्त समझना चाहिये. जैसे, प्रत्येक रङ्गमञ्चपर एक यवनिका होती है और एक ग्रीनरूम होता है. जब अभिनेता रङ्गमञ्चपर आता है तब आविर्भवति और जब यवनिकाके पीछे जाता है तो तिरोभवति. अपूर्वता आने और जाने की है, अभिनेताकी नहीं है. और **"तिरो पश्चात् भवति इति तिरोभावः"**. और इसके अलावा नाश और क्या है? " 'नश्'अदर्शने" दर्शन नहीं देना तिरोभाव है. दर्शन तो परमात्मा भी कहां देता है? तब परमात्माका अभाव हम थोड़े मानेंगे! अदर्शन मानते हैं. असत्कार्यवादमें प्रत्येक वस्तुका भेद सिद्ध करना है इसलिये उन्होंने अभावकी कल्पना की है. प्रत्येक दर्शनकी कुछ न कुछ आवश्यकता होती है. तदनुसार उसका धारणाएं बनती हैं. शास्त्र हमें यह छूट नहीं देता है **"नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यतेऽसतः"**. इस गीताके वचनका अनुसरण करते हुव हम यह कहना चाहते हैं कि "सतः अभावो न विद्यते". अब तर्क यदि कुछ और कहता हो और तर्कसे यदि हमारी बात सिद्ध नहीं होती हो तो यह तो हमारा भूषण है. क्योंकि हमारा वेदान्तदर्शन तार्किक दर्शन नहीं है. स्वोत्प्रेक्षामूलक दर्शन नहीं है. उपनिषादादिशास्त्रोंका व्याख्यात्मक दर्शन है. असत्कार्यवादी अपनी उत्प्रेक्षासे कुछ कल्पना करके फिर उसमें शास्त्रका योजन करते है. महाप्रभु उनकेलिये कहते हैं **"महासाहसिकाः सद्भिः उपेक्ष्याः"**.

एस्. आर्. भट्ट : तो उनको असत्कार्यवादियोंकी शब्दावलीका उपयोग नहीं करना चाहिये था. यह *टेक्निकल्* शब्द बन गये हैं इनके दर्शनमें.

गो. श्या. म. : ऐसा है कि शब्दावलीपर किसीकि *मोनोपोलि* नहीं है. हम तो उन शब्दोंकी *टेक्निकलिटी* ही तो *डिस्ट्रोय* करना

चाहते हैं! जैसे बौद्धोंने बुद्धको पुरुषोत्तम कहा उस 'पुरुषोत्तम'शब्दकी *टेक्निकलिटी*को समाप्त करनेकेलिये गीता कहती है : **''यस्मात् क्षरमतीतोऽहम् अक्षरादपि चोत्तमो अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः''**.

एस्. आर्. भट्ट : आप शब्दका प्रयोग अवश्य कर सकते हैं. पर आपको उसे परिभाषित करना चाहिये कि आप किस अर्थमें किस शब्दका प्रयोग कर रहे हैं.

गो. श्या. म. : तो वही तो हम कर रहे हैं. हम कहते हैं कि समवाय तादात्म्यका समानार्थी है.

बी.के. दलाई : कुमारिल भट्टने मुझे लगता है कि **''समवायः तादात्म्यं''** कहा है. भेद घटित...

बी.आर्.शुक्ल : उसमें समस्या यह है. समवायको नैयायिकोंने तादात्म्य क्यों नहीं कहा? क्योंकि हम समवाय केवल द्रव्यमें ही नहीं मानते. समवाय हम व्यापकरूपसे मानते हैं. **''क्रियाक्रियावन्तो, गुणगुणिनो, सामान्यविशेषयोः जाति-व्यक्त्योः यः सम्बन्धः स समवायः''**. अब जाति और व्यक्ति के बीच अथवा गुण और गुणि के बीच हम तादात्म्य तो नहीं मान सकते. इसीलिये वहां 'तादात्म्य'नामका प्रयोग न करके उन्होंने 'समवाय'का प्रयोग किया है...

श्यामाशरणजी : नैयायिकोंका जा तादात्म्य है उसमें एक अनुपपत्ति यह आती है कि सम्बन्धका एक प्रतियोगी होता है और एक अनुयोगी होता है. इनका तादात्म्य अत्यन्त अभेदमें होता है. वह ही प्रतियोगी बन कर अपने-आपको कन्धेपर उठाता है और वह ही बैठता भी है. एक यही अनुपपत्ति गोस्वामि श्रीपुरुषोत्तमजीको देनी चाहिये थी यहां.

बी.आर्.शुक्ल : हां तो तादात्म्य सम्बन्ध जो है हमने यहां जो अभेदसम्बन्ध माना है उसकी सम्बन्धत्वेन कल्पना करनी भी बड़ी कठिन है. **''विशिष्टप्रतीतिनियामकत्वम् अनुयोगिनिष्ठस्यैव**

सम्बन्धत्वम्'' द्विष्ठता उसमें नहीं आती है इसलिये वहां बड़ी कठिनाई है.

किशोरनाथ झा : तादात्म्य तो श्रीपुरुषोत्तमजीने माना है न! ये तो समवायका खण्डन करते हैं तादात्म्यके आधारपर. जब नैयायिकोंके तादात्म्यकी बात आती तब वो खण्डन करते. उसका तो प्रसङ्ग ही नहीं आया इसलिये श्रीपुरुषोत्तमजीने उसे नहीं कहा.

बी.आर्.शुक्ल : ठीक बात कही. अब नैयायिकोंके मुख्य जाति-व्यक्ति, गुण-गुणि, क्रिया-क्रियावान् आदि इनके बीचका जो सम्बन्ध है उसको तादात्म्य मानते हैं. गुण-गुणिनो: अभेद: इत्यादि होनेसे. लेकिन अपनी व्यवस्थामें इसे नैयायिक तो स्वीकार नहीं कर सकता! इसलिये इसके स्थानपर नैयायिकोंने समवाय लिया है. क्योंकि भेदसम्बन्ध है.

गो. श्या. म. : एक बात मैं और कहना चाहुंगा कि मैनें जैसे यवनिकाकी बात कही कि यवनिकाके भीतर जाना और उससे बाहर आना तिरोभाव और आविर्भाव है उसी तरह एक और सम्भावना अमरिकी नाट्यकार आर्थर मिलरके एक नाटक ''आफ्टर दि फोल''में बतलाई गई है. उसमें यवनिकाका उपयोग किये बिना भी आविर्भाव-तिरोभावकी प्रक्रिया बतलाई गई है. पूरा रङ्गमञ्च तीन स्तरका होता है. प्रथम स्तरपर पूरा प्रकाश है, बीचके स्तरमें हलका प्रकाश है और सबसे ऊपर अन्तिम स्तरपर अन्धेरा है. और कोई भी पात्र यवनिकाके भीतर नहीं जाता है. जिस पात्रका अभिनय प्रथम स्तरपर है तो उसपर पूरा प्रकाश पड़ता है; यदि कोई स्मृतिकी बात बतलानी है तो पात्र दूसरे स्तरपर जाते हैं जहां हलका प्रकाश है और यदि किसी पात्रको तिरोहित करना है तो नाटककार उसको तीसरे स्तरपर ले जाकर स्थगित कर देता है.

तो इस दृष्टान्तको आप ध्यानमें रखें. तिरोभावके दोनों अर्थ हमारे यहां स्वीकारे गये हैं. अनुभवायोग्यत्व और व्यवहारायोग्यत्व. और अपूर्वता इसी अंशमें है.

बी.आर्.शुक्ल : आविर्भाव और तिरोभाव नैयायिकोंने क्यों स्वीकार नहीं किया? उसकी उत्पत्ति क्यों स्वीकारकी? यह प्रश्न आप कर सकते हैं. आविर्भावको आप नित्य मानते हैं कि अनित्य. यदि नित्य है तब तो वह पहले से ही वह विद्यमान है उसे आप आविर्भाव कैसे कहेंगे? यदि अनित्य है ...

गो. श्या. म. : उसी सन्दर्भमें मैनें वह बात कही थी.

बी.आर्.शुक्ल : यदि अनित्य है तो उसकेलिये आविर्भावान्तरकी आवश्यकता होगी. आविर्भावका फिर आविर्भाव. इस तरहसे अनवस्थादोष उत्पन्न होता है. इसी लिये नैयायिक आविर्भाव-तिरोभवके पचड़ेमें नहीं पड़ा हैं.

गो. श्या. म. : वाल्लभ वेदान्त यह कहना चाहता है कि समवाय समवायसम्बन्धेन समवेत है कि असमवायेन. यदि समवायेन समवेत है तो ...

एस्. आर्. भट्ट : आपका उत्तर यह अच्छा होगा कि आपके यहां द्रव्यका आविर्भाव-तिरोभाव नहीं होता है अवस्थाका होता है. वह द्रव्य एक अवस्थामें आविर्भूत है दूसरी अवस्थामें तिरोभूत होता है. तो यह अवस्थान्तर है द्रव्यान्तर नहीं है.

बी.आर्.शुक्ल : फिर तो असत्कार्यवाद आ जायेगा! आविर्भावको भी यदि सत् मानेंगे तो आविर्भाव तो विद्यमान ही है. तो यहां समस्या होती है कि यदि वह सत् है तो कारणान्तरसामग्रीकी कोई आवश्यकता नहीं रह जाती है.

एस्. आर्. भट्ट : अवस्थान्तरकेलिये आवश्यकता होगी कि नहीं?

बी.आर्.शुक्ल : अवस्थान्तर पूर्वमें था कि नहीं?

गो. श्या. म. : तब हम यह कह देंगे कि आविर्भाव तिरोहित है और तिरोभाव आविर्भूत है.

बी.आर्.शुक्ल : किं नाम अवस्थात्वम्. पूर्वमें वो था कि नहीं ?

एस्. आर्. भट्ट : उसका भी उत्तर है. यह सृष्टि प्रथम और अन्तिम नहीं है. यह तो क्रम है. किसी अन्य युगमें उसका आविर्भाव था...

गो. श्या. म. : वस्तु जब तिरोहित है तब आविर्भावशक्ति भी तिरोहित है.

अच्युतानन्द : नैयायिक कहते हैं कि कार्य द्विविध है. भावात्मक और अभावात्मक कार्य. ज्ञानको न्यायशास्त्र कार्यके रूपमें लेते हैं. तब समवायि-असमवायि-निमित्त कारणका उस विधासे उपयोग नहीं होता है जिस विधासे आप भावकार्य और अभावकार्य को लेते हैं. ज्ञानकार्यमें प्रमाका करण और उसका व्यापार और फल सब एक ही रहता है. तो वहां भूतल घट और भूतल-घटमें संयोग है. ये तीन विषय बन जाते हैं. वहांपर जो विषय बनते हैं ये उनका समवायिकारण असमवायिकारण और निमित्तकारण दृष्टिसे नहीं होता है. और जब ज्ञानकार्यको देखेंगे तब भिन्नदृष्टिसे कार्य-कारणकी व्यवस्था देखनी चाहिये और भावकार्य और अभावकार्यको भिन्न दृष्टिसे देखना चाहिये. भिन्नदृष्टिसे देखना चाहिये

किशोरनाथ झा : नहीं. नहीं. इसका तो बहुत सीधा उत्तर है. कार्य दो प्रकारके होते हैं. असमवायी कारण केवल द्रव्य होता है. तो ज्ञान क्या है? द्रव्य तो है नहीं! तब तो उसमें समवायी कारणकी बात ही नहीं आती है.

अच्युतानन्द : न्यायशास्त्रमें जब प्रमाण-प्रमेयकी व्यवस्थाका विचार करते हैं तब वो तुरन्त ही *एपिस्टिमोलोजि* से *फिज़िक्स* पर चले जाते हैं.

बी.आर्.शुक्ल : नहीं. आप भ्रान्ति फैला रहे हैं. हमसे पूछिये आप कि ज्ञानका क्या समवायिकारण है क्या असमवायिकारण है और क्या निमित्तकारण है. हम बतला सकते हैं. ज्ञान आत्मामें उत्पन्न होता है इसलिये आत्मा उसका समवायिकारण है. आत्ममनःसंयोगसे वह उत्पन्न होता है इसलिये मन उसकेलिये असमवायिकारण है. और चक्षुरादि उसके निमित्तकारण है.

अच्युतानन्द : प्रस्थानरत्नाकरका एक वाक्य मैं कह पढ़ रहा हुं. "**अस्य ज्ञानस्य जनितस्य शब्दाः विषयाः च उद्दीपकाः, अजनितस्य तु जनने सामग्रीरूपाः**". तो यहा जब हम "भूतले घटः" ज्ञानके विषयमें कह रहे हैं तब भूतल, घट और संयोग ये सब ज्ञानकेलिये सामग्री हो जाते हैं. और जब घटकी उत्पत्तिके विषयमें आप ...

बी.आर्.शुक्ल : प्रत्यक्षं प्रति विषयस्य कारणत्वं नास्ति? प्रत्यक्षकेलिये विषय कारण होता ही है. तो सामग्री वो सामग्री तो होगी ही. उसमें क्या आपत्ति है?

एस्.आर्.भट्ट : अब आप इनके जो दोष बतलाये हैं उसपर बतलाइये.

बी.आर्.शुक्ल : पहला दोष उन्होंने यह दिया कि कारणके लक्षणमें कार्यका सभावेश होता है इसलिये वहां अन्योन्याश्रय दोष होता है. कार्यका लक्षण "कारणपश्चाद्भावित्वं" और कारणका लक्षण "कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वम्" ऐसा होनेसे वहां अन्योन्याश्रय दोष होता है. यह बात कही गई है. ऐसा परन्तु नहीं है. कार्यत्वको अखण्डोपाधि अथवा स्वरूपसम्बन्धविशेष मानकर हम कार्यका लक्षण कर सकते हैं इसलिये कारणपश्चाद्भावित्व ऐसा कार्यका लक्षण करनेकी आवश्यकता नहीं है. इसलिये कारणके लक्षणमें कार्यका प्रवेश नहीं है.

किशोरनाथ झा : श्रीपुरुषोत्तमजीका कहना है कि 'पूर्ववर्तित्व' में 'पूर्व'पद

तो सापेक्ष है. किसके पहले? कार्यके पहले. तो फिर कार्यका समावेश हो गया.

बी.आर्.शुक्ल : ठीक है. ''कार्यनियतपूर्ववृत्तित्वं कारणत्वम्'' यह कारणका लक्षण सभी लोग मानते हैं. कार्यका समावेश तो हम कर रहे हैं कारणके लक्षणमें. लेकिन कार्यके लक्षणमें हम कारणके लक्षणका समावेश नहीं करते. कार्यका लक्षण कारणपश्चाद्भावित्वं हम नहीं करते हैं.

एस्.आर्.भट्ट : सापेक्षता दो प्रकारकी है. एकमें कालगत सापेक्षता है और दूसरेमें अस्तित्वगत सापेक्षता है. एकका अस्तित्व पहले और दूसरेका बादमें. तो अस्तित्वगत सापेक्षता और कालगत सापेक्षता ये दो भिन्न-भिन्न प्रकारकी सापेक्षताएं हैं. लेकिन इनमें जो *इन्फर्मिटि* है वो यह कि अस्तित्वगत सापेक्षता निर्भर करती है कालगत सापेक्षतापर. अत: कुछ दोषकी सम्भावना है, यह मैं न्यायकी दृष्टिसे कहना चाहुंगा.

बी.आर्.शुक्ल : दोषकी सम्भावना है. उसका उन्होंने निराकरण किया है कि कार्यत्वको अखण्डोपाधि कह करके.

शशिनाथ झा : पितृत्वं पुत्रजननात् पूर्वं न तिष्ठति. पितु: अभावे पुत्रस्य उत्पत्तिः न सम्भवति. इसी प्रकार पुत्रके जन्म लेनेपर ही उसमें पितृत्व होगा. कार्य होनेपर ही तो कारणत्व है. जब तक कार्य उत्पन्न नहीं होगा तब तक वह कारण ही नहीं बनेगा. पिता ही वो नहीं बनेगा.

गो. श्या. म. : सबसे बड़ी बात इसमें यह है कि तादात्म्यसम्बन्ध कहना उससे भिन्न स्वरूपसम्बन्ध मानना, फिर स्वरूप निमित्त नहीं है, तादात्म्य निमित्त नहीं है फिर भी उसको सम्बन्ध मानना यह एक भेदवासनाका दुष्परिणाम लगता है.

बी.आर्.शुक्ल : विशिष्टबुद्धिनियामकत्वं सम्बन्धत्वम् यही सम्बन्धका लक्षण है. द्विनिष्ठता सर्वत्र मान्य नहीं है. यदि तादात्म्यको आप

द्विनिष्ठता मानेंगे तो ''नीलो घटः'' यहां पर जो अभेदसम्बन्ध प्रतीत होता है वह नहीं होगा. क्योंकि नील और घट इन दोनोंमें कोई भेद नहीं है. इसलिये वहां द्विष्ठता नहीं है. नील ही घट है और घट ही नील है. इसलिये वहां द्विष्ठत्व हो नही सकता. लेकिन अभेदसम्बन्धेन नीलत्वाच्छिन्न-प्रकारतानिरूपित-घटत्वावच्छिन्न-विशेष्यताक-शब्दबोध होता है. इसलिये...

गो. श्या. म. : सम्बन्धकी जरूरत ही क्या है तादात्म्य क्यों नहीं मान लेते?

बी.आर्.शुक्ल : अरे प्रतीति होती है. प्रतीतिका अपलाप आप कैसे करेंगे? जैसे, दण्ड घटका कारण है. वहां भी यदि आपने दण्ड और घट में तादात्म्य मान लिया तो ''दण्डवान् घटः'' यह प्रतीति होनी चाहिये. ऐसी प्रतीति होती है किसीको? नहीं होती.

एस्.आर्.भट्ट : हम प्रतीतिके आधारपर ही कहते हैं कि यहांपर द्विनिष्ठता है. नीलघट और पीतघट में आप भेद क्यों करते हैं? क्योंकि नीलघटमें घटत्व भी है और नीलत्व भी है. उसी तरह पीतघटमें पीतत्व भी है और घटत्व भी है. तब द्विनिष्ठता तो होगी ही!

बी.आर्.शुक्ल : द्विनिष्ठता कहां है? पदार्थमें नहीं है. पदार्थतावच्छेदकमें भेद है. लेकिन सम्बन्ध तो पदार्थका है. पदार्थतावच्छेदकका सम्बन्ध नहीं है.

गो. श्या. म. : सवाल इसमें यह है कि नील गुण है. और घट गुणी है. गुणगुणिनोः भेदः. और नील...

बी.आर्.शुक्ल : वहां 'नील'पदसे ...गुणलिङ्गास्तु...'नील'पदका भी घट ही अर्थ है.

गो. श्या. म. : अर्थ भले ही नील होता हो मगर नीलगुण...

बी.आर्.शुक्ल : नहीं. नहीं. नीलगुण वहां अर्थ है ही नहीं.

गो. श्या. म. : नहीं. वहां अर्थ नहीं है पर नील गुण है कि नहीं? गुण-गुणिमें भेद है. और नीलघटमें अभेद प्रतीत हो रहा है. ...

एस्.आर्.भट्ट : चर्चा बडी सुन्दर हो रही है पर अभी और भी पत्र पढ़े जाने हैं. पर इसपर आगे चर्चा होनी चाहिये. अभी अवकाश न हो तो बादमें की जाये.

बी.आर्.शुक्ल : सङ्क्षेपमें बतला दुं. अन्योन्याश्रदोषका निवारण कर दिया. अब श्रीपुरुषोत्तमजीने दो ही कारण स्वीकार किये हैं. समवायि और निमित्त कारण. लेकिन यह हो नहीं सकता. क्योंकि, समवायिकारणभिन्नकारणत्वं यह निमित्तकारणका लक्षण हम कर नहीं सकते. यदि हम ऐसा कहेंगे तो घटकी दण्डनिष्ठ कारणता और घटकी कपालसंयोगनिष्ठ कारणता एकही प्रकारकी माननी पड़ेगी. वहां भिन्नता इसलिये माननी पड़ती है कि असमवायिकारणनाशात् कार्यनाश होता है. जब कि निमित्तकारणनाशात् कार्यनाश नहीं होता है. इसलिये समवायिकारणसे भिन्न कारण इतना ही लक्षण हम निमित्तकारणका नहीं कर सकते. इसलिये तीनों ही कारण मानना आवश्यक है.

गो. श्या. म. : असमवायिका हम समवायिमें अन्तर्भाव करते हैं.

देवनाथाचार्य : एतद्विषये किञ्चित् वक्तुम् इच्छामि. सम्बन्धो हि नाम सम्बन्धिभ्यां भिन्नो द्विनिष्ठो विशिष्टबुद्धिनियामकश्च This is from Laghumanjuṣā of Nagesh Bhatta. But, the problem arises here in तादात्म्यसम्बन्ध. तादात्म्यसम्बन्ध can not be put in to that circle. For that they say विशेषण-विशेष्य-भाव:. Instead of Tādātmya in the case of ''नीलो घट:'', 'नील:' means नीलगुणविशिष्ट:. 'घट:' means घट:. There, सम्बन्धान्तरानवच्छिन्न-विशेषणविशेष्यभाव:

सम्बन्ध: according to the Vaiyākaraṇa. But there Naiyāyika asks that if you say that the Sambandha is Dviniṣṭha, what is the nature of the आधाराधेयभावसम्बन्ध: ? आधाराधेयभाव means आधारत्व and आधेयत्व. आधेयत्व exist in Ādheya and Ādhāratva exist in Ādhāra. Hence, you can't say that आधाराधेयभाव is existent in both. For that Nagesh Bhatt says, we don't say आधाराधेयभाव as Ādhāratva or Ādheyatva but, Ādhāratva and Ādheyatva both are taken as one Sambandha here. There Naiyāyikas contention is Ādhāratva and Ādheyatva both can not exist in one substance. Ādhāratva can exist somewhere in Ādheya but both are not existing in one substance. So the Dviniṣṭhatva is discarded. Number two, in the case of असमवायिकारण, असमवायिकारण is accepted only by Naiyāyika. Because, Naiyāyikas are अवयवातिरिक्त अवयववादी . For them, असमवायिकारण is needed. Because, from the कपालद्वयसंयोग: pot emerges. That is their position. But, the system which does not agree with the Asatkāryavāda of Nyāya, should not go for the third cetagary of असमवायिकारण. समवायिकारणभिन्नं कारणं निमित्तकारणम् is quit right for them. We, Viśiṣṭādvaitins are also Satkāryavādins. Hence, according to us अवस्थाविशेषविशिष्टं द्रव्यम् अवयवी.

संगोष्ठ्युत्तरलेखन

गोस्वामी श्याम मनोहर

आदरणीय श्रीबलिराम शुक्लजीका यह कहना तो सर्वथा उपयुक्त ही है कि ''**गुणे शुक्लादयः पुंसि गुणिलिंगास्तु तद्वति**'' इस अमरकोशवचनके आधारपर ''नीलो घटः'' वाक्यमें अभेद विवक्षित है, अर्थात् 'नील' पद नीलगुणका वाचक न हो कर नीलगुणवान्का ही वाचक है. अतएव अभेदान्वय श्रोताको अवगत होता ही है. श्रीगदाधर भट्टाचार्यने व्युत्पत्तिवादगत अभेदान्वयकी चर्चामें यह स्पष्टीकरण भी दिया ही है कि ''**अभेदः तादात्म्यं, तच्च स्ववृत्त्यसाधारणो धर्मः. असाधारण्यञ्च एकमात्रवृत्तित्वं तच्च स्वसमानाधिकरण्य-स्वप्रतियोगिवृत्तित्वोभयसम्बन्धेन भेदविशिष्टं यत् तदन्यत्वमिति एकमात्रवृत्तिधर्मएव विशेषणविभक्तेः अर्थः**'' इस अभेद या तादात्म्य के शाब्दबोधको ''देवदत्तो घटः'', ''द्रेवदत्तो वन्ध्यापुत्रः'' अथवा ''घटो घटः'' जैसे वचनोंमें गौणवृत्ति विकल्पवृत्ति शाब्दप्रमाकी अजनिका अभेदप्रतीति से भी विलक्षण तो माननी ही पड़ेगी.

तदर्थ यह जिज्ञास्य हो जाता है कि ''नीलो घटः'' सदृश वाक्यमें उद्देश्यरूप घट और विधेयरूप नील के बीच परस्पर क्या (१)''६=३+३'' जैसा समव्याप्तिक उद्देश्यविधेयभाव मानना या (२)''सिंहः पशुः'' जैसा विषमव्याप्तिक उद्देश्यविधेयभाव स्वीकारना अथवा (३)''देवदत्तोऽयं पंगुः'' जैसा निर्व्याप्तिक उद्देश्यविधेयभाव स्वीकारना ?

इनमें (१)कल्पमें ''यो-यो घटः स-स नीलो यो-यो नीलः स-स घटः'' अर्थ प्रकट होगा. यह घटोंके रक्त श्वेत आदि वर्णोंके भी होनेके कारण तथा अनेक नीलगुणवान गज महिष कृष्णसारमृग आदिके घटभिन्न होनेके कारण भी बाधित होनेसे शाब्दप्रमाजनकता सिद्ध नहीं हो पायेगी. इसी तरह (२)कल्पमें प्रदत्त उदाहरणमें जैसे ''यः सिंहः सः पशुः'' व्याप्ति तो सिद्ध है परन्तु ''यः पशुः सः सिंहः'' व्याप्ति सिद्ध नहीं होती. तो इस तरह यहां ''यो नीलः सो घटः'' अथवा ''यो घटः सो नीलः'' मेंसे

भी अन्यतरके व्याप्य-व्यापकभावमूलक भी व्याप्ति भी सिद्ध तो नहीं होती प्रथम कल्पमें दर्शित व्यभिचारके वश ही. अतः अवशिष्ट रह जाता है [३]निर्व्याप्तिक उद्देश्यविधेयभावघटित तादात्म्य या अभेद. अतः जैसे कई सारे घट अनील होते हैं वैसे कई नीलवर्णोपेत पदार्थ अघटरूप होते हैं. ऐसी स्थितिमें "नीलाभिन्नो घटः" वाक्यके प्रामाण्यकी सुरक्षाके हेतु कतिपय नीलगुणवान् पदार्थ घट हो सकते है और कतिपय नीलगुणवान् पदार्थ घट नहीं भी होते यों 'नील'पदार्थ और 'घट'पदार्थ के बीच भेदसहिष्णु-अभेद माने बिना कोई गति दिखलायी नहीं देती है.

"नीलो घटः" वाक्यमें विधीयमान अभेद या तादात्म्य का प्रामाण्य किसी एकमात्र तद्घटव्यक्तिके सन्दर्भमें सीमित तो किया नहीं जा सकता है. क्योंकि अनेक घट नीले हो सकते हैं, चाहे सभी घट नीले न भी होते हों. और तद्घटव्यक्तिका भी नीलवान्से अभेद माननेपर उत्पत्तिक्षणमें घटको नीलवान् मानना पड़ेगा. **"उत्पन्नं द्रव्यं क्षणम् अगुणम् अक्रियं च तिष्ठति"**न्यायमतकी अपरित्याज्य स्वीकृति हो तो नीलवान् और घट के आत्यन्तिक अभेदको तिलाञ्जलि देनी पड़ेगी.

इसके अलावा "नीलो घटः" न तो संसर्गानवगाही शाब्दबोधका जनक होता माना गया है और न "घटो घटः" की तरह सर्वथा उद्देश्यविधेयभावरहित या प्रकारता-विशेष्यतारहित सर्वथा संसर्गताबोधाजनक होता है. क्योंकि नीलत्वप्रकारक घटविशेष्यक बोध तो यहां मानना ही पड़ता है. अन्यथा तद्वति तत्प्रकारक ज्ञान ही सिद्ध न होनेपर वाक्य अप्रमाजनक सिद्ध होगा. अतः वाक्यके याथार्थ्यके निर्वाहार्थ केवल अभेद या केवल भेद यहां अपर्याप्त सिद्ध होते हैं. स्वयं श्रीबलिरामजीने भी **"अभेदसम्बन्धेन नीलत्वाच्छिन्न-प्रकारतानिरूपित-घटत्वावच्छिन्न-विशेष्यताक शब्दबोध"** अभेदभानके साथ-साथ प्रकारता-विशेष्यताके भेदका भान भी स्वीकारना तो पड़ता ही है. अतः सर्वथा भेदरहित आत्यन्तिक अभेद तो स्वयं नैयायिक भी कह नहीं पाते हैं. "नीलो घटः" वाक्यकी ही तरह "चैत्रो मैत्रः च सुन्दरौ" वाक्यमें भी एकवचनोपात्त 'चैत्र'पदका तथा 'मैत्र'पदका भी द्विवचनोपात्त 'सुन्दरौ'पदके साथ अभेदान्वय तो मानना ही पड़ता है. यह चैत्र और सुन्दर के बीच जो अभेद है वह आत्यन्तिक इसलिये नहीं हो सकता है क्योंकि इसी सुन्दरके साथ मैत्रका भी अभेद

बोधित हो रहा है तथा चैत्र और मैत्र का अभेद सम्भव नहीं. अतः भेदसहिष्णु-अभेदके अलावा दूसरी कोई गति यहां शक्य नहीं है. ऐसी स्थितिमें अकारण ही उपनिषत्सिद्ध भेदसहिष्णु-अभेदरूप तादात्म्यको शास्त्रप्रामाण्यवादी होनेके बावजूद क्यों अस्वीकार करना चाहि? —

१. ''ऐतदात्म्यम् इदं सर्वम्.

२. ''एकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्याद् वाचारम्भणं 'विकारो' नामधेयं 'मृत्तिका' इत्येव सत्यम्.''

३. ''त्रयं वा इदं नाम रूपं कर्म, ब्रह्म एतद्धि सर्वाणि नामानि..रूपाणि...कर्माणि बिभर्ति. तदेतत् त्रयं सद् एकम् अयम् आत्मा आत्मो एकः सन् एतत् त्रयम्.''

४. ''अत्र हि एते सर्वे एकं भवन्ति.''

५. ''एको अहं बहु स्याम.''

इन अनेकानेक श्रुत्यादि शास्त्रवचनोंसे सिद्ध एकत्वानेकत्वरूप या भेदसहिष्णु-अभेदरूप तादात्म्य स्वीकारनेमें किसी शास्त्राप्रामाण्यवादीको होती अनास्थाके जैसी मनोवृत्ति कमसे कम शास्त्रप्रामाण्यवादी नैयायिकोंको तो प्रकट करनी नहीं चाहिये. रही बात भेदसहिष्णु-अभेदरूप तादात्म्यको स्वीकारनेपर ''नीलगुणवान् घटः'' की तरह ''घटवान् नीलगुणः'' प्रतीतिकी आपत्ति आयेगी. परन्तु धैर्यपूर्वक इस विषयमें यह मननीय है कि पितृत्व-पुत्रत्वके बीच परस्पर निरूप्यनिरूपकभाव होनेपर जैसे जनकत्व पिता ही रहेगा और आत्मजत्व पुत्रमें ही, ठीक वैसे ही गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, उपादेयोपादान अथवा धर्म-धर्मी के बीच तादात्म्य जो होता है वह इस द्वैतका निर्वाहक होता है विलोपक नहीं. उदाहरणतया नित्य एक समवाय सम्बन्ध भी न्याय-वैशेषिक मतमें भी घटत्वको पटसमवेत नहीं बना देता और न पटत्वको घटसमवेत ही. न स्वरूपसम्बन्ध ही अभाव और उसके अधिकरण के बीच आधाराधेयभावका विलोपक हो पाता है.

पाश्चात्य मतके अनुसार कौन सा मत समीचीन है वाल्लभ या नैयायिकोंका ?*

डॉ. अरुण मिश्र

पाश्चात्य मतके अनुसार कौन सा मत समीचीन है वाल्लभ या न्यायका इसपर कुछ विचार करना चाहेंगे. यद्यपि भारतीय दर्शन और पाश्चात्य दर्शन के बीच मौलिक भेद है. क्योंकि हमारा दर्शन जीवनके साथ भलीभांति संगत है जबकि पाश्चात्य दर्शन केवल बुद्धिविकासरूप है . दोनों दर्शनोंकी चिन्तनपद्धतिओंमें भेद है. अतः हमारे शास्त्रोंकी तुलना पाश्चात्य दर्शनशास्त्रोंके साथ करनी नहीं चाहिए. फिरभी न्यायशास्त्रका मत पाश्चात्य दृष्टिके अनुसार समीचीन लगता है ऐसी स्थापना करनेको पाश्चात्य दार्शनिक मिलके विचार उदाहरणरूपेण मैं प्रस्तुत करना चाहूंगा. पाश्चात्य जगत्में कार्य-कारणसम्बन्धके बारे इस दार्शनिकके विचार उल्लेखनीय हैं. यह आलेख, अतः, तीन खण्डोंमें विभाजित किया गया है. 'प्रस्थानरत्नाकर' ग्रन्थकारका मत नैयायिकोंका मत और मेरा मत.

प्रस्थानरत्नाकरमत :

गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमाचार्यकृत 'प्रस्थानरत्नाकर'नामक ग्रन्थमें कार्य-कारणके बारेमें चर्चा प्रमाकरणस्वरूपनिरूपक कल्लोलमें प्राप्त होती है. कार्य-कारणप्रत्ययकी क्या आवश्यकता है, यह स्पष्ट करनेको ग्रन्थकार

---

*डॉ. श्रीअरुण मिश्रजीने यह आलेखपत्र मूलमें संस्कृतभाषामें प्रस्तुत किया परन्तु इसे जो संस्कृतभाषाभिज्ञ नहीं वे भी भलीभांति जान पायें तदर्थ हिन्दीभाषामें अनूदित कर के यहां प्रकाशित किया जा रहा है. एतदर्थ हम आलेखकारके प्रति अपनी हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त करते हैं(सम्पा.).

कहते हैं : "**प्रमायाः करणं वक्तुं कारणस्य स्वरूपम् उच्यते**" . वे स्वयं कहते हैं "**इदानीं कारणं तस्याः (प्रमायाः) वक्तुं करणम् उच्यते**" (प्र.र. : पृ.३८). इसलिये प्रथमतः कारणताके प्रत्ययको परिभाषित किया गया है. तदनन्तर स्वमतके प्रतिपादनार्थ न्यायशास्त्रद्वारा प्रतिपादित कारणताके प्रत्ययकी आलोचना की गयी है. कारणता किसे कहते हैं, इसका चिन्तन करते हुवे वाल्लभ कारणताको 'आविर्भाव-तिरोभाव'पदोंके द्वारा प्रतिपादित करते हैं. "**आविर्भावतिरोभावौ भगवतः शक्ती**" (प्र.र. : पृ.३८). यहां 'आविर्भाव-तिरोभाव' पदोंका विश्लेषण अपेक्षित लगता है : जो शक्ति उपादानमें अवस्थित कार्यको व्यवहारगोचर बनाती हो वह शक्ति आविर्भाविका होती है. व्यवहारायोग्य होना तिरोभाव होता है(प्र.र. : पृ.३८). भगवान्‌की तिरोभाविका शक्तिद्वारा कोई वस्तु व्यवहारायोग्य बन जाती है. जहां आविर्भाविका शक्ति विद्यमान हो उसे कारण समझना चाहिये. जिसकी जिससे व्यवहारयोग्यता सिद्ध होती हो वह उस आविर्भाविका शक्तिका कार्य होता है. सरसोंमें तैलको आविर्भूत करनेकी शक्ति विद्यमान होनेसे उसे कारण माना जाता है. यहां सार्षप तैलको आविर्भूत करनेकी शक्ति सरसोंमें रहती होनेसे सरसों तैलका कारण होता है. ग्रन्थकारके मतमें आविर्भाविका शक्तिका आधार होना ही कारणता है इस हेतुके कारण नैयायिकोंद्वारा प्रतिपादित अनन्यथासिद्धिके प्रत्ययकी आवश्यकता नहीं रह जाती है.

ग्रन्थकारके मतमें समवायी कारण और निमित्त कारण यों दो तरहके कारण माने गये हैं.(प्र.र. : पृ.३९). इस मतमें समवायका ही दूसरा नाम 'तादात्म्य' माना गया है. अतः तादात्म्यसम्बन्धसे जो जहां या जिसमें से उत्पन्न होता हो वह उसका कार्य होता है और जहां या जिसमें उत्पन्न होता हो वह उस कार्यका समवायी कारण कहा जाता है. समवायी कारणसे जो भिन्न कारण हो वह निमित्तकारण होता है(प्र.र. : पृ.४४) इस मतमें घटके प्रति कुंभार एवं चक्का आदि निमित्तकारण माने गये हैं. समवाय तादात्म्यका

ही नामान्तर है इसे स्पष्ट करनेको ग्रन्थकारने विभिन्न दार्शनिकोंके समवायसम्बन्धके बारे अभिप्रायोंकी विस्तारसे चर्चा की है.

प्रथमतः ग्रन्थकारने वैशेषिक दार्शनिकोंके विचार प्रस्तुत किये हैं. उनके मतमें आधार-आधेयभूत दो अयुतसिद्धोंके बीच ज़ो सम्बन्ध होता है उसे समवाय माना गया है यथा ''इस पटमें शुक्ल रूप है'' या ''इस गायमें गोत्व है''(प्र.र. : पृ.३९). बादमें दिखलाया गया है कि पार्थसारथी मिश्रके मतके अनुसार समवायके प्रत्ययकी यह परिभाषा निर्दोष नहीं मानी जाती. क्योंकि उसके मतमें ''यह गाय है'' इस प्रत्ययके आधारपर ''इसमें गोत्व है'' ऐसा प्रत्यय प्रकट नहीं होता होनेसे समवायके प्रत्ययका पूर्वोक्त लक्षण स्वीकार्य नहीं (प्र.र. : पृ.३९). जिस सम्बन्धके वश आधारमें कोई आधेय स्वानुरूपा बुद्धि पैदा करता हो उस सम्बन्धको पार्थसारथी मिश्रके समवाय माना जाता है ऐसा विचार किया गया है.

वाल्लभ मतमें पार्थसारथी मिश्रद्वारा प्रतिपादित समवायसम्बन्धकी यह परिभाषा समीचीन नहीं मानी गयी. क्योंकि गुण या कर्म के आधारमें गुणानुरूपा बुद्धि या कर्मानुरूपा बुद्धि उत्पन्न होती नहीं, अतः गुण और द्रव्य के बीच या कर्म और द्रव्य के बीच जो सम्बन्ध रहता है उसे 'समवाय' कहा नहीं जा सकता(प्र.र. : पृ.३९).

अब दो अयुतसिद्ध होनेवालोंके बीच जो सम्बन्ध होता है उसे ही समवाय माना जाये तो यह प्रश्न उठता है कि इस 'अयुतसिद्ध' पदका अर्थ क्या : दो अयुतसिद्धोंमें एकके रहते दूसरा यदि नष्ट न माना जाये तो दोनों अयुतसिद्ध होते हैं. समवायसम्बन्धकी यह व्याख्या वाल्लभोंको स्वीकार्य नहीं है. क्योंकि प्रलयकालमें नित्य जातिके साधनमें यह समवायका यह लक्षण उपपन्न नहीं होता. प्रलयकालमें जाति, नैयायिकोंके मतमें, या तो समयाय या कालिक या स्वरूप सम्बन्धोंके

बीच किसी अन्यतम सम्बन्धके साथ स्वीकारनी पड़ेगी. वह शक्य नहीं. क्योंकि प्रलयकालमें जातिकी स्थिति समवाय सम्बन्धसे अवस्थित मानी नहीं जा सकती, क्योंकि समवाय सम्बन्धसे कालमें जाति होती नहीं है, कालसमवेत जातिबुद्धि होती न होनेसे. जाति कालिक या स्वरूप सम्बन्धसे रहती है ऐसा भी प्रमाणके अभाववश कहा नहीं जा सकता है. इस समवायके लक्षणमें जातिके नित्य होनेकी प्रतिज्ञा असिद्ध ही है ऐसा अर्थ है.

कुछ चिन्तकोंके अनुसार दो अयुतसिद्ध वस्तुओंके बीच जो सम्बन्ध रहता है उसे ही समवाय माना जाता है(प्र. र. : पृष्ठ ४१). वाल्लभ मतमें इसका भी निराकरण किया गया है. इस मतका निरसन ग्रन्थकारद्वारा यों किया गया है : यहां अयुतसिद्धिकी स्थापना पहले करनी पड़ेगी परन्तु वैशेषिक कार्यको कारणमें विद्यमान तो मानते नहीं हैं. अतः स्वयं कार्यके ही न होनेके कारण अयुतसिद्धिका भी निरूपण शक्य नहीं रह जाता है. अयुतसिद्धताके ही असिद्ध होनेके कारण समवायकी स्थापना संभव नहीं. पहले अयुतसिद्धताको स्वीकार लेनेपर तो असत्कार्यवादका ही भङ्ग हो जायेगा. अब उत्पतिको ही समवाय यदि मान लिया जाता है तो उत्पत्तिके अनित्य होनेके कारण समवाय भी अनित्य सिद्ध होगा. उत्पत्तिको नित्य माननेपर कार्यको भी नित्य मानना पड़ेगा सो कारणव्यापार व्यर्थ हो जायेगा. इसलिये तादात्म्यको ही कार्य-कारणके बीच सम्बन्धतया मान्य रखना चाहिये, समवायको नहीं(प्र. र. :पृ.४१).

"गुणक्रियादिविशिष्टबुद्धि विशेषणविशेष्यके बीच रहनेवाले सम्बन्धके बारेमें होती है, विशिष्टबुद्धि होनेके कारण. यह दण्डविशिष्टपुरुष है ऐसी विशिष्टबुद्धिकी तरह"(प्र.र. : पृ.४१) ऐसे अनुमानके आधारपर नैयायिक संयोगादि सम्बन्धके अभाववश समवायरूप सम्बन्धका साधन करते है. यहां नैयायिकोंके इस मतकी स्थापना इस तरह होती

है : गुणक्रियादिविशिष्ट द्रव्यके बारेमें होती बुद्धिमें विशेषण, विशेष्य और इनके बीच रहे सम्बन्ध का भी भान होता है. यह सम्बन्ध संयोग तो हो नहीं सकता अयुतसिद्ध होनेसे. अतः न्यायमतमें यह सम्बन्ध निश्चितरूपेण समवाय ही माना गया है. वाल्लभ मतके अनुसार इस अनुमानद्वारा साध्य है वह तो पूर्व ही सिद्ध होनेसे इसे समवाय न मान कर तादात्म्य माना गाया है.

ग्रन्थकारने उपादानकारणका विभाजन दो तरह किया है : १.परिणाम्युपादान और २.विवर्तोपादान. परिणाम्युपादान भी दो तरहका होता है या अविकृत अथवा विकृत (प्र.र. : पृ.४४). अविकृत उपादानकारण विकृत नहीं होता. अतः सुवर्णको अविकृतोपादानकारण माना गया है. दुग्धादि दध्यादिके प्रति विकृतपरिणामोपादानकारण होते हैं. प्रकारान्तरसे कारणताके अन्य भी प्रभेद यों माने गये हैं : १.सामग्रीकारणता और २.प्रत्येकपर्यवसायिनी कारणता(प्र.र. : पृ.४४-४५). सामग्रीकारणता दण्ड-चक्रादिकी तरह होती है. प्रत्येकपर्यवसायिनी कारणता तृण-अरणि-मणिकी कारणताकी तरह होती है. यहां एक किसी कार्यका कोई एक ही विशिष्ट कारण होता है. कारणता भी एकत्र कहीं पर्यवसित होती है. यथा इस तृणसे पैदा होनेवाली आगका कारण यही तृण होता है. अरणिसे पैदा होनेवाली आगका कारण अरणि होती है. मणिजन्य आगका कारण मणि होती है.

अन्वयव्यतिरेकको कारणताके ग्राहकतया स्वीकारा गया है. जिसके होनेपर जो अवश्य हो उसका उसके साथ अन्वय माना जाता है. जिसके न होनेपर जो न हो पाये उसका उसके साथ व्यतिरेक सम्बन्ध होता है. यों अन्वयव्यतिरेकके आधारपर कारणता गृहीत हो पाती है. संक्षेपमें यह ग्रन्थकारका मत है(प्र.र. : पृ.४५).

न्यायमत :

न्यायमतमें कारण तीन तरहके माने गये हैं : १.समवायिकारण

२.असमवायिकारण और ३.निमित्तकारण. जहां समवेत हो कर कोई कार्य उत्पन्न होता हो उसे समवायिकारण कहा जाता है. यथा तन्तु पटके समवायिकारण होते हैं. क्योंकि तन्तुओंमें ही समवेत हो कर पट पैदा होता है तन्तुओंको बुननेके सांचेमें नहीं. यहां एक समस्या खड़ी होती है कि तन्तु और पट के बीचमें जैसे सम्बन्धप्रतीति है वैसी सम्बन्धप्रतीति उसे बुननेको प्रयोगमें आते सांचेके साथ भी दिखलायी देती है. तब क्या कारण है कि पट तन्तुओंमें ही समवेत उत्पन्न होता है परन्तु सांचेमें नहीं? केशवमिश्रप्रणीत तर्कभाषा(पृ०३०-३१)में इस समस्याका समाधान यों दिया गया है : अब सम्बन्धप्रत्ययकी चर्चा की जाती है. न्यायमतमें सम्बन्ध दो तरहके माने गये हैं, एक समवाय और दूसरा संयोग. दो अयुतसिद्धके बीच जो सम्बन्ध होता है उसे 'समवाय' कहा जाता है. दो युतसिद्धोंके बीच जो सम्बन्ध हो वह संयोग होता है. समवायसम्बन्धको स्पष्ट करनेकेलिये अयुतसिद्धताका विश्लेषण अपेक्षित है.

केशवमिश्रके मतमें ''**जिन दोके बीचमें एकके नष्ट हुवे बिना दूसरा अपराश्रित ही रहता हो उन दोनोंको अवयुतसिद्ध माना जाता है**'' (तर्कभाषा : पृ.३१) दो पदार्थोंके बीच एक यदि नष्ट न हुवा हो तब दूसरा नियततया प्रथममें आश्रित हो कर ही अवस्थित रहता हो तो वे दोनों अयुतसिद्ध कहे जाते हैं. तर्कभाषाके शब्दोंमें ''**तावेव अयुतसिद्धौ द्वौ विज्ञातव्यौ ययोः द्वयोः अनश्यद् एकम् अपराश्रितमेव अवतिष्ठते**''(तर्कभाषा : पृ.३१).

जो दो अयुतसिद्ध हों वे कदापि पृथग्रूपेण दिखलायी नहीं देते. यहां विनश्यदवस्था क्या-कैसी होती है? उत्तररूपेण ज्ञातव्य है कि सभी विनाशकारणोंका एकत्रित हो जाना समग्रता विनश्यदवस्था कही जाती है ''**विनश्यत्ता तु विनाशकारणसामग्रीसान्निध्यम्**'' (तर्कभाषा : पृ.-३१).

विनश्यदवस्थामें आश्रयके नाश होनेपर आश्रित निराश्रित हो जाता है. जैसे तन्तुनाश होने पट निराश्रित हो जाता है. इसी तरह घटके नष्ट होनेपर उसमें वर्तमान गुण निराश्रित हो जाता है. समवायिसम्बन्धसे जो कारण बनता हो वह समवायिकारण होता है. यहां कहा गया है "'**यदवच्छिन्नं स्वकारणतावच्छेदकयद्धर्मावच्छिन्ने समवायसम्बन्धेन उत्पद्यते तद्धर्मावच्छिन्नं प्रति तद्धर्मावच्छिन्नं समवायिकारणम् इति अर्थः. घटत्वाद्यवच्छिन्नं हि स्वकारणतावच्छेदककपालत्वाद्यवच्छिन्ने समवायसम्बन्धेन उत्पद्यते इति भवति घटत्वाद्यवच्छिन्नं प्रति कपालत्वाद्यवच्छिन्नं समवायिकारणम्.**" (दिनकरी : पृ.१९३-९४).

जो समवायिकारणमें आसन्न हो कर कार्योत्पादनार्थ जो समर्थ हो वह असमवायिकारण होता है. यथा तन्तुसंयोग पटका असमवायिकारण होता है. तन्तुसंयोग पटकार्यके समवायिकारणरूप तन्तुओंमें समवेत होता है. यों समवेतत्वेन तन्तुसंयोग समवायिकारणमें आसन्न होता है . यह तन्तुसंयोग अनन्यथासिद्ध नियतपूर्वभावि होनेके कारण पटके प्रति कारण बनता है. अतएव तन्तुसंयोग पटकार्यका असमवायिकारण होता है. समानरूपेण तन्तुरूप पटरूपका असमवायिकारण होता है. जो कारण होनेपर भी न तो समवायिकारण हो और न असमवायिकारण उसे निमित्तकारण समझना चाहिये. जैसे पट बुननेके उपकरण तुरीवेमादिक पटके निमित्तकारण होते हैं.

न्यायमतमें अन्वयव्यतिरेकद्वारा कार्यकारणसम्बन्ध गृहीत होता है. इस बारेमें माधवानन्दका मत द्रष्टव्य है :

> Causality is apprehended by the joint method of agreement and difference, and the joint method is irrespectively applicable to cases where a new effect is produced by the following formula. "If the existence

and non-existence of A are respectively followed by the existence and non-existence of B (in the next moment), then A is the cause, and B is the effect'' (Bhasa-pa-ri.p.251)

जो-जो धूमवान् होता है वह अग्निमान होता है इसे अन्वय माना जाता है. जो अग्निमान नहीं होता वह धूमवान भी नहीं होता इसे व्यतिरेक समझना चाहिये. न्यायमतमें प्रत्यक्षद्वारा ही अन्वयव्यतिरेक स्थापित होते हैं. संक्षेपमें यह न्यायमत है.

मेरा मत :

वास्तविक दृष्टिसे अब यहां यह विचारणीय हो जाता है कि नैयायिकोंके मतमें अनन्यथासिद्धनियतपूर्वभावित्व कारणत्व होता है और वाल्लभ मतमें आविर्भावकशक्त्याधारत्व कारणत्व होता है. दोनों मतोंकी पाश्चात्य दृष्टिसे तुलना करनेपर कौन सा मत अधिक समीचीन लगता है. क्योंकि कोई भी घटना स्वतः तो घटित हो नहीं जाती. वैज्ञानिक दृष्टिसे भी शून्यावस्थामें कुछ पैदा हो नहीं सकता. आक्सीकरण *(ओक्सिडेशन्)* क्रिया तब तक नहीं होती जब तक वायुमंडलमें ऑक्सीज़न नामक वायु विद्यमान न हो . ऑक्सीकरण क्रियार्थ वायुमंडलमें ऑक्सीज़न नामक वायुका पूर्वभाव अनिवार्य होता है. इसके अलावा वायुमण्डलमें विशिष्ट तापपरिमाण *(स्पेसीफिक् टेम्परेचर्)* होना भी अपेक्षित होता है. अत ऑक्सीकरण क्रियार्थ वायुमंडलमें ऑक्सीज़न नामक वायुका विद्यमान होना अनिवार्य *(नेसेसरी)* होता है पर्याप्त *(सफिशीयन्ट्)* नहीं. पाश्चात्यदर्शनमें कारणप्रत्ययको स्पष्ट करनेको अनिवार्यावस्था और पर्याप्तावस्था का भेद माना गया है. जिसके अभावमें कोई घटना घट न पाये वह अवस्था उस घटनाका अपेक्षया अनिवार्यावस्था कही जाती है "A necessary condition for the occurrence of a specified event is a circumstance in whose absence

the event cannot occur.'' (Intr. to Logic, Copi and Cohen, p.480). जिसके होनेपर जो घटना निश्चितरूपेण घटित होती हो वह अवस्था उस घटनाकी अपेक्षया पर्याप्तावस्था कही जाती है "A sufficient condition... is a circumstances in whose presence the event must occur'' (An. Intr. To Logic, copi & cohen, p.480). यदि कार्यसे कारणका अनुमान और कारणसे कार्यका अनुमान कार्यकारणसम्बन्धका प्रयोजन हो तो कारणकी परिभाषा अनिवार्यावस्था और पर्याप्तावस्था के द्वारा ही स्थापनीय हो पाती है. पाचात्य मतमें अनिवार्यावस्था और पर्याप्तावस्था का समष्टिरूप ही कारणता है. यदि अनुमानकेलिये कार्यकारणसम्बन्धकी स्थापना करनी हो तो "**आविर्भावकशक्त्याधारत्वं कारणत्वम्**'' यह कारणका लक्षण हो नहीं पायेगा. कारणसे कार्यानुमानके संभव न होनेसे. आविर्भावकशक्त्याधारत्व अनिवार्यावस्था *(नेसेसरी कन्डीशन्)* हो सकती है. कार्यसे कारणका अनुमान संभव है परन्तु कारणसे कार्यानुमान संभव नहीं. We can legitimately infer cause from effect only in the sense of necessary condition. And we can legitimately infer effect from cause only in the sense of sufficient condition. When inferences are made both from cause to effect and from effect to cause, the term cause must be used in the sense of 'necessary and sufficient condition''' (In.to Logic copi & cohen, p.481)

न्यायमतमें कारणता अनन्यथासिद्धनियतपूर्वभाविता और कार्यता अनन्यथासिद्धनियतपश्चाद्भाविता(तर्कभाषा : पृ.२२) पूर्वभाविता पश्चाद्भाविता-सापेक्ष होती है. इसी तरह पश्चाद्भाविता पूर्वभाविता सापेक्ष होती है अतः किसीके पूर्वभावी होनेपर उसके आधारपर पश्चाद्भावीका अनुमान संभव है. इसी तरह किसीके पश्चाद्भावी होनेपर उसके आधारपर पूर्वभावीका भी अनुमान संभव हो जाता है. अतएव नैयायिक मत

पाश्चात्य दृष्टिके आधारपर समीचीन लगता है परन्तु वाल्लभ मत नहीं.

दूसरी बात यह है कि पाश्चात्य मतमें कार्यकारणसम्बन्ध अन्वयव्यतिरेके आधारपर स्थापित होता है. मिलके मतमें जहां-जहां धूम हो वहां वहां-वहां आग होती है यह अन्वय स्वीकारा गया है. इसी तरह जहां-जहां आग नहीं होती वहां धूम भी होता नहीं है यह व्यतिरेक भी माना गया है. पाश्चात्य मतमें अन्वयव्यतिरेककी स्थापना प्रत्यक्षमूलक ही होती है अन्यथा नहीं. वाल्लभ मतमें आविर्भाव और तिरोभाव को भगवान्की शक्ति माना गया है अतः अन्वयव्यतिरेक प्रत्यक्षग्राह्य हो नहीं पायेंगे. पाश्चात्य मतमें तो अन्वयव्यतिरेककी स्थापनाके हेतु प्रत्यक्ष अनिवार्य माना गया है. नैयायिकके मतमें अन्वयव्यतिरेक 'विशिष्टप्रत्यक्ष' द्वारा (तर्कभाषा : पृ.१३०) स्थापित होते है. अतः यहां नैयायिकोंका मत पाश्चात्य दृष्टिके अनुसार समीचीन लगता है ऐसा मेरा मत है.

प्रयुक्त ग्रन्थोंकी सूचि

१. प्रस्थानरत्नाकरः, श्रीपुरुषोत्तमाचार्यः, श्रीवल्लभविद्यापीठ.

२. तर्कभाषा, केशवमिश्रप्रणीता, हिन्दीव्या. डॉ. गजाननशास्त्री मुसलगांवकरमहोदयः, चौखम्बा.

३. भाषापरिच्छेदापरनामिका न्यायसिद्धान्तुमुक्तावली, संस्कृतव्याख्या विलासिनी सहिता, व्याख्याकारः डॉ. ज्वालाप्रसादगौड़ः, चौखम्बा.

४. कारिकावली मुक्तावली सहिता सा च प्रभा-मञ्जुषा-दिनकरी-रामरुद्री-गंगारामीति व्याख्यापञ्चकसमन्विता, सम्पादकः सी. शङ्कररामशास्त्रीमहोदयः, चौखम्बा.

५. भाषापरिच्छेदः, सिद्धान्तमुक्तावली सहिता, स्वामी माधवानन्द, अद्वैत आश्रम.

6. Introduction To Logic, I.M. Copi & C. Cohen, Eastern Economy Edition.

चर्चा

पाश्चात्य मतके अनुसार कौन सा मत समीचीन है वाल्लभ या नैयायिकोंका ?

डॉ. अरुण मिश्र

गो. श्या. म. : पाश्चात्यमतानुसार वाल्लभमतका कार्यकारणभाव समीचीन नहीं है और न्यायमतका कार्यकारणभाव समीचीन है इस शीर्षकके प्रयोगौचित्यके बारेमें मेरा एक प्रश्न है. एक उपहास पाश्चात्यजगत्में प्रचलित है कि "God made animal but Aristotal and Mill made the man rational!". मतलब यह है कि पाश्चात्य मतमें ऐसा कहा गया है कि "मनुष्य एक बुद्धिमान् पशु है" और मज़ाक़ इस तरहसे किया जाता है कि भगवान्ने मनुष्यको पशु बनाया और अरस्तु और मिल् ने उसे बुद्धिमान् बनाया! वैसे तो यह पाश्चात्य जगत्में भी उपहास ही माना जाता है. पाश्चात्य जगत्के इतिहासकी दृष्टिमें यह बहुत प्रामाणिक या गम्भीर कथन नहीं है. इसका एक कारण यह है कि अरस्तु स्वयं चार प्रकारके कारण मानता है : १.उपादानकारण २.निमित्तकारण ३.प्रत्ययकारण और ४.प्रयोजन. यों वह प्रयोजनको भी कारण मानता है कि जो नियतपूर्ववर्ति नहीं होता. अब पाश्चात्य दार्शनिकोंको यदि अरस्तुने बुद्धिमान् बनाया हो तो "प्रथमग्रासे मक्षिकापातः" तो अरस्तुसे ही हो रहा है. और दूसरी बात यह है कि मध्यकालीन लाय्ब्नित्ज़ जो मोनाड्सका पेरेललिज़म्

मानता था वह तो कार्य-कारणभाव भी नहीं मानता था. वह तो समानान्तरतावादी है. एक कार्य यहां पैदा होता है दूसरा कार्य वहां पैदा होता है. एतावता कार्यकारणभावकी बुद्धि हमारी बन जाती है ऐसे मानता है. तो वहां भी अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तिता नहीं है किन्तु समानान्तरसिद्ध-नियतसमवर्तिता जैसा कुछ सिद्धान्त लाय्ब्नित्ज़के मोनाडिज़म् में है. और जहां तक बर्ट्रेंड्र रसेल् का प्रश्न है, वह भी पाश्चात्य दार्शनिक था और वहांका मूर्धन्य विचारक भी माना गया था. वह तो नियतपूर्ववर्तिताको भी नहीं मानता है; पूर्ववर्तिताका भी खण्डन करता है. तो मुझे यह लगता है कि 'पाश्चात्य' कहनेके बजाय आपको ''मिल्की दृष्टिसे'' ऐसे कहना चाहिये था यह मेरा प्रस्ताव है.

अरुण मिश्र : मिल् नहीं. मिल्को तो मैनें ऐसे ही सामान्यरूपसे लिया है. और जहां तक किसी कन्सेप्ट्के फोर्म्युलेशन्का सवाल है पूरे पाश्चात्य दर्शनके चिन्तनमें तो उसमें दो चीजोंकी आवश्यकता होती है. पाश्चात्य लोगोंने उसको नेसेसरी कन्डीशन् और सफीशियन्ट् कन्डीशन् कहा है.

गो. श्या. म. : सब नहीं मानते हैं. जैसे रसेल् यह नहीं मानता है. कार्यकारणभावके अन्तर्गत इन दोनोंको रसेल् नहीं मानता है.

अरुण मिश्र : रसेल् माने चाहे न माने लेकिन जब भी कभी डेफिनीशन्... एरिस्टोटल्ने जो डेफिनीशन्की डेफिनीशन् दी है ''मेन इस् अ रेशनल् एनिमल्'' एरिस्टोटल्ने जो ...

गो. श्या. म. : ''जीनस् कम् डिफ्रेन्शिया''.

अरुण मिश्र : हां. ''जीनस् कम् डिफ्रेन्शिया''. इसका मतलब यह कि नेसेसरी कन्डीशन् और सफीशियन्ट् कन्डीशन् दोनोंको जब तक हम सम्मिलित नहीं करेंगे तो ... या तो हम नेसेसरी कन्डीशन् कह देते हैं तो अव्याप्ति दोष आ

जाता है. और यदि हम नेसेसरी कन्डीशन्को इन्क्लूड्
न करें, माने मेघको इन्क्लूड् न करें... नेसेसरी कन्डीशन्
और सफीशियन्ट् कन्डीशन् दोनोंके समावेशसे ही...

गो. श्या. म. : किसी कालमें एरिस्टोटल्की तूति बजती थी और किसी कालमें मिल्की तूति बजती थी. मगर उनका अब तो ''गणपति बापा मोरिया'' हो गया है.

अरुण मिश्र : अभी भी जब परिभाषाको हम परिभाषित करेंगे तो इन दोनों अनिवार्यकारण और पर्याप्तकारण को... जब हम यह सोचना चाहें कि वर्षा क्यों होती है? तो यह कह देना कि मेघ ही पर्याप्त है यह उचित नहीं है. मेघके होनेपर भी वर्षा नहीं होती है. मेघ अनिवार्य कारण है, पर्याप्त कारण नहीं है. कारण तो मेघ होता है पर वायुमण्डलमें आवश्यक तापमान हो तब ही वर्षा होती है. इसीलिये कार्यकारणको यदि हमें सही तरीकेसे समझना है तो दोनों कन्डीशन्स् का समावेश करना आवश्यक है.

गो. श्या. म. : अरुणजी! इस विषयमें मेरा आपसे कोई मतभेद है ही नहीं. मैं तो केवल आपसे इतना ही कह रहा था कि आपके आलेखके शीर्षकमें 'पाश्चात्य' शब्दका प्रयोग उचित नहीं है. मिल्के हिसाबसे सब ठीक है. क्योंकि 'पाश्चात्य' ऐसा सर्वसामान्य पदका प्रयोग करनेपर हमें उन दार्शनिकोंको भी इसमें सम्मिलित कर लेना पड़ेगा जो आपके प्रतिपादनको नहीं स्वीकारते हैं.

एस्.आर्.भट्ट : वस्तुतः नेसेसरी और सफिशियन्ट् कन्डीशन्का डिस्टिंक्शन् हमारे यहां हुवा है. कारणमें वह केवल नेसेसरी कन्डीशन् है. लेकिन करण केवल नेसेसरी नहीं है सफीशियन्ट् भी है. तो कारण और करण का जो भेद है वह वही भेद है जो नेसेसरी और सफीशियन्ट् का है.

एक बात और मैं कहना चाहूंगा कि आपने

समवायकी अनित्यताका दोष बतलाया है. उसका मैं एक उत्तर देना चाहूंगा. वह वल्लभमतके अनुकूल है या नहीं यह आपको सोचना है. यह दोष आता है जातिके सन्दर्भमें. जातिकी दो प्रकारकी स्थितिकी कल्पना की जा सकती है. अंग्रेज़ी शब्दावलीका प्रयोग करुं तो नल्-क्लास् और एम्प्टि-क्लास्. पश्चिममें नल्-क्लास्को स्वीकारते हैं. वहां तो युनीक् क्लास्को भी स्वीकारते हैं. जैसे युनिकॉर्न. हमारे यहां न तो नल्-क्लास्की स्वीकृति है न युनीक्-क्लास्की स्वीकृति है. जातिकेलिये व्यक्तिका होना आवश्यक है.

च. शे. शुक्ल : न्यायमें ऐसा नहीं है.

बी.आर्.शुक्ल : न्याय-वैशेषिकमें ऐसा नहीं है.

एस्.आर्.भट्ट : आप सुन लीजिये बादमें कहिये. हमारे यहां व्यक्तिका अभेद जातिबांधक है. व्यक्तिकी शून्यता भी जातिबाधक है. जातिको अनेकानुगत होना चाहिये. तो हम दो स्थितियां जातिकेलिये विचारार्थ ला सकते हैं. भले ही परम्परामें इसका उल्लेख न हुवा हो. एक तो वह कि जहां व्यक्ति वर्तमान हैं. एक वह स्थिति जहां व्यक्ति वर्तमान नहीं हैं परन्तु भूतकालमें थे अथवा भविष्यमें होंगे. इस प्रकारकी जातिको हम 'नल्-क्लास्' नहीं कहेंगे. उसको हम 'एम्प्टि-क्लास्' कहेंगे. ऐसी जाति कि जिसमें वर्तमानमें कोई व्यक्ति नहीं है. उसमें यह होगा कि आविर्भाव और तिरोभाव के आधारपर हम एम्प्टि-क्लास्को समझ सकेंगे. यदि उसमें व्यक्तिका आविर्भाव है तो वह जाति व्यक्तिवाली है. और यदि उसमें व्यक्तिका तिरोभाव हुवा है तो वह उस कालविशेषमें व्यक्तिरहित है ऐसा समझा जायगा. तो वहांपर जातिकी अनित्यताका प्रसङ्ग नहीं आयेगा. क्योंकि जाति तो नित्य है. लेकिन उसमें आविर्भाव

और तिरोभाव नित्य नहीं होगा. तो क्या हम जातिको वाल्लभ दृष्टिसे आविर्भाव-तिरोभावकी शब्दावलीका प्रयोग करते हुवे इस प्रकारसे समझ सकते हैं? यह मैं जानना चाहूंगा.

बी.आर्.शुक्ल : जातिका लक्षण है ''अनेकानुगतम्'' इस आधारपर यह विचार किया जाता है. लक्षण दो प्रकारका होता है. एक तो स्वरूपलक्षण और दूसरा तटस्थलक्षण. तो अनेकानुगतत्व प्रलयकालमें नहीं होनेपर भी उसमें व्यावर्तन लक्षणघटित होता है इसलिये वहां जाति वर्तमान है. इसलिये वहां जातिका समवायसम्बन्ध भी वर्तमान होता है. दूसरी बात यह कि वैशेषिक उपस्कारकारने इसका उत्तर देते हुवे कहा है कि जातिको भी हम उसी प्रकारसे विभु मानते हैं जिस प्रकारसे आकाशादि. अतः विभु होनेसे वह विद्यमान है.

च. शे. शुक्ल : सृष्टिकी अवस्थामें तो अनेकसमवेतत्व है. लेकिन समवायसम्बन्ध नित्य है तो यह जरूरी नहीं है कि वह सबके साथ जुड़ ही जाय. जाति प्रलयकालमें कहां रहती है? उपस्कारकारने उसके बारेमें कहा है, वहां बौद्धोंकी चर्चा की है. वे कहते हैं जाति कहांसे आती है, कहां जाती है. इसके उत्तरमें उन्होंने कहा कि वह देशमें रहती है और देशमें उसका सम्बन्ध समवाय नहीं होता है. दैशिकविशेषणका ही है. अतः उसका प्रलयकालमें दैशिकविशेषणका सम्बन्ध होगा अन्यथा समवाय होगा. समवायसम्बन्ध नित्य है.

एस्.आर्.भट्ट : उसकी नित्यताकी व्याख्या आविर्भाव-तिरोभावसे ही सम्भव है.

(कोलाहलः)

च. शे. शुक्ल : समवायसम्बन्ध नित्य है और एक है यह तो वैशेषिक

मत है. समवायसम्बन्ध नष्ट थोड़े ही होता है. विशेष और परमाणु में रहता है प्रलयमें.

एस्.आर्.भट्ट : लेकिन व्यक्ति नहीं है फिर भी जाति है.

च. शे. शुक्ल : देशमें रहती है. देशका नाश प्रलयमें भी नहीं होता है.

(कोलाहल)

एस्.आर्.भट्ट : देखिये सम्बन्धिओंके भेदसे सम्बन्धमें भी भेद होना आवश्यक है.

च. शे. शुक्ल : देखिये दिशामें जो जाति रहती है उसका सम्बन्ध समवाय नहीं है. उसका सम्बन्ध दैशिकविशेषणता है.

एस्.आर्.भट्ट : तार्किक नियम है कि सम्बन्ध द्विष्ठ होता है. दो सम्बन्धिओंके बीचमें होता है. सम्बन्धिओंके भेदसे सम्बन्धमें भी भेद होना अनिवार्य है. पर यदि जाति है और व्यक्ति नहीं है तब वह देशमें है या कालमें है. तो सम्बन्धिभेद हो गया. सम्बन्धिओंके भेदसे सम्बन्धमें भेद हुवा... समवाय नहीं रहेगा.

बी.आर्.शुक्ल : समवायसम्बन्ध नित्य है. नित्य होनेसे... सम्बन्धिसापेक्ष समवाय नहीं है.

(कोलाहल)

च. शे. शुक्ल : समवायसम्बन्धकी फन्डामेन्टल् कॅन्सेप्ट्को आप नहीं ले रहे हैं. समवाय नित्य और एक है. वह परमाणु और विशेष में है.

गो. श्या. म. : वह वाल्लभ वेदान्तियोंके विरुद्धधर्माश्रय ब्रह्म जैसा है. सब कुछ उसमें रहता है, और कभी प्रकट तो कभी अप्रकट. कभी सम्बन्धिओंको प्रकट करता है कभी प्रकट नहीं करता है.

(कोलाहल)

एस्.आर्.भट्ट : ये लोग उसकी व्याख्या तार्किक दृष्टिसे नहीं करते हैं.

(कोलाहल)

रा. ताताचार्य : विवादास्पदविषये किञ्चित् स्पष्टीकर्तुम् इच्छामि. अयुतसिद्धयोः लक्षणम् उक्तम् ''ययोः द्वयोः मध्ये एकम् अविनश्यद् अपराश्रितमेव अवतिष्ठते तौ अयुतसिद्धौ'' इति अयुतसिद्धलक्षणे जातिव्यक्त्योः विषये इदानीं विवादः सञ्जातः. अवयवावयविनोः गुणगुणिनोः क्रियाक्रियावतोः विषये ययोः मध्ये एकम् अपराश्रितमेव अवतिष्ठते तत्र शङ्का नास्ति. परन्तु लक्षणे किञ्चिद् विशेषणं दत्तं तद् भवद्भिः आलोचनीयम्. ययोः मध्ये एकम् अविनश्यदवस्थम् अपराश्रितमेव अवतिष्ठते तौ अयुतसिद्धौ इति लिखितम्. इदानीं अवयवावयविनोः मध्ये अवयवी अवयवाश्रितएव वर्तते. परन्तु विनश्यदवस्थायाम् अवयवनाशात् अवयविनाशो भवति किल. अतो अवयविनाशं प्रति अवयवनाशः कारणम्. अवयवनाशः पूववर्तिः भवति. यस्मिन् क्षणे अवयवनाशो अस्ति तस्मिन् क्षणे अवयवी वर्तते. तदनन्तरक्षणएव अवयविनाशो भवति. एवञ्च अवयवनाशक्षणे अवयविनो अवयवाश्रितत्वाभावात् तत्र अव्याप्तिः भवति इति आलोच्य 'अविनश्यदवस्थम्' इति विशेषणं दत्तम्. एवञ्च विनश्यदवस्थायाम् अपराश्रितत्वाभावेऽपि अविनश्यदवस्थायाम् अवयवाश्रितत्वं वर्तते इति तस्य अभिप्रायः. एवमेव गुणः क्रिया एतदुभयोऽपि अनित्यः... यदि अङ्गीक्रियते तदानीम् उत्पत्तिक्षणे गुणो नास्ति. यदा अवयवी नास्ति. एवञ्च अपराश्रितमेव अवतिष्ठते इति लक्षणम् उत्पत्तिक्षणएव अवयवनाशक्षणे आश्रयनाशो गुणनाशं प्रति कारणम्. एवञ्च गुणनाशपूर्वकाले आश्रयनाशो वर्तते तस्मिन् क्षणेऽपि गुणो अस्त्येव. तत्र अपराश्रितत्वनिर्बन्धो नास्ति. तदर्थम् 'अविनश्यदवस्थम्' इति विशेषणं दत्तम्. एवञ्च एतल्लक्षणं कुत्र सङ्गच्छते इति उक्तेः ययोः मध्ये कस्यचिद् विनाशः सम्भावितः. सम्भावितविनाशस्य अवयविनो गुणस्य क्रियायाः वा... गुणगुणिनोः क्रियाक्रियवतोः अवयवावयविनोः यल्लक्षणं

वर्तते तयोः मध्ये अन्यतरस्य विनाशः सम्भावितो भवति. तयोरेव इदं लक्षणम्. तत्र जातिव्यक्त्योः विषये इदं लक्षणन्तु न... अस्माभिः. कुतः ? अविनश्यदवस्थमिति विशेषणदत्तत्वात्. इदानीं शङ्का भवति. भवद्भिः उक्तं प्रलयकाले... पृथिवीपरमाणवः तेजस्परमाणवः जलपरमाणवः वायुपरमाणवः सन्ति. एवञ्च पृथिवीत्व-जलत्व-वायुत्व-तेजस्त्वरूपजातयः आश्रयं निरा...न ... इति वक्तुं न शक्यते. परमाणुरूपाश्रयाश्रिताएव भवन्ति. याः पृथिवीत्वं व्याप्याः जातयो घटत्व-पटत्वादयो जातयः तादृशजात्याश्रयाः परमाणवः तदानीं सन्ति वा न वा इति विचारणीयम्. तत्र परमाणुषु व्याप्यजातिः अङ्गीक्रियते न वा नैयायिकैः. पृथिवीपरमाणुभ्यः पृथिवीत्वव्याप्यजातिमन्ता घटपटादयो जायन्ते. परन्तु "परमाणुषु व्याप्यजातौ प्रमाणाभावाद्" इति कुत्रचिद् लिखितम् अस्ति. तस्मात् पृथिवीत्वव्याप्यघटत्वादिजातेः परमाणुत्वाभावात् तत्र घटत्वादिजातयः तत्काले किम् आश्रित्य तिष्ठन्ति इति शङ्कातु अवश्यं जायते. तैः उक्तं जातिः अभिव्यज्यते किल! अवयवावयविसंयोगेन जातिः अभिव्यज्यते. तत्र अभिव्यञ्जकाभावात् जातिः न अभिव्यज्यते. परन्तु जातिः किमाश्रया वर्तते इति शङ्का...

एस्.आर्.भट्ट : परमाणुत्वं जातिः भवति न वा ?

रा.ताताचार्य : परमाणुत्वं जातिः नास्ति, साङ्कर्यप्रसङ्गात्.

गो. श्या. म. : परमाणूनां नित्यत्वेऽपि अनेकत्वेऽपि.

(कोलाहल)

प्र ादाचार : परमाणुत्वं विहाय पृथिवीत्वं घटादिषु वर्तते. पृथिवीत्वं विहाय परमाणुत्वं जलादिषु भवति. पृथिवीत्वपरमाणुत्वयोः समावेशः पृथिवीपरमाणौ भवति. साङ्कर्यात् परमाणुत्वं न जातिः.

गो. श्या. म. : साङ्कर्यस्य जातिबाधकत्वं न सर्वैरपि नैयायिकैः अङ्गीक्रियते.

बी.आर्.शुक्ल : कैश्चिद् अङ्गीक्रियते कैश्चिद् न अङ्गीक्रियते. नव्यनैयायिकाः

न अङ्गीकुर्वन्ति.

गो. श्या. म. : जातिसाङ्कर्यस्य जातिबाधकत्वं नाङ्गीकुर्वन्ति इत्येषा आ...मुखी कथा.

रा. ताताचार्य : द्रव्यत्वजाते: पृथिवीत्वादिजाते: सर्वदा स्वाश्रयतया अवस्थानेऽपि अव्याप्यजातीनां कदाचित् निराश्रयाणाम् अवस्थिति: अवश्यम् अङ्गीकर्तव्या भवति नैयायिकै:. अत्र अन्या कापि शङ्का. ''इयं गो:'' इति प्रत्ययात् ''इह गोत्वम्'' इति प्रतीति: नास्तीति शास्त्रार्थ... लिखितम्. तेषाम् आशयो मीमांसकानां मते जातिव्यक्त्यो: गुणगुणिनोश्च भेदाभेदौ अङ्गीक्रियेते. अत: तेषां मते ''इयं गो:'' इत्येवं प्रतीति: नास्ति. नैयायिकानां तु मते जातिव्यक्त्यो: अत्यन्तभेदस्यैव स्वीकारात् अस्मन्मते ...प्रतीति: अस्त्येव. प्रतीति: नास्ति इति तु भवद्भि: उच्यते. अस्माभि: प्रतीति: अस्ति. ''इयं गो:'' इति प्रतीति: अस्ति. प्रतीते: अपलापं कर्तुं नैव शक्यते. अतो अस्मन्मते प्रतीति: अस्त्येव. किञ्च ''आधारे स्वानुरूपां बुद्धिम् आधत्ते'' इति पदं वर्तते. अत्र 'स्वानुरूपाम्' इति शब्दस्य को अर्थ: इति विवेचनीयो भवति. इदानीं जाति: स्वानुरूपां बुद्धिम् आधारे आधत्ते. गुणः स्वानुरूपाम् बुद्धिम् आधत्ते इत्यत्र 'स्वानुरूपाम्' इति शब्दस्य को अर्थ: ? मया चिन्त्यते. गुणाकाराबुद्धि: ''अयं घट: शुक्ल:'' शुक्लानुरूपा बुद्धि: नाम शुक्लतादात्म्येन बुद्धि: इति अर्थ:... शुक्लाकारा: बुद्धि: भवति. ''इयं गो:''इति गवाकारा बुद्धि: भवति इति स्वाभिन्नतया या बुद्धि: जातिभि: तादृशप्रतीतिनियामकत्वम् इति... अन्वय:. परन्तु अयम् अर्थो जातिगुणयो: मध्ये सङ्गच्छते. क्रियाविषयेतु क्रियानुगताबुद्धि: नास्ति. ''शुक्लो घट:'' इति ''आनयनं घट:'' इति क्रियानुगता बुद्धि: नास्ति. अत: स्वानुरूपां बुद्धिम् आधत्ते इत्यस्यैव सर्वा... विवरणं कर्तुं... जिज्ञासा वर्तते.

(रामचन्द्रमाझीके द्वारा बीचमेंसे ही प्रश्न पूछ लेनेपर उपर्युक्त जिज्ञासा अनुत्तरित रही. माझी अरुणमिश्र तथा घोष की चर्चाको ध्वनिमुद्रणदोषवशात् सुनना-समझना सम्भव नहीं है)

बी.आर्.शुक्ल : समवायके स्थानमें अभेद या भेदसहिष्णु-अभेद इतना गुरुभूत कहनेकी क्या आवश्यकता पड़ी? समवायकेद्वारा यदि हम उसका... करते हैं तो उसी बातको हम 'भेदसहिष्णु-अभेद' कह करके उसको कहनेकी क्या आवश्यकता है?

रघुनाथ घोष : इसका कोई न कोई दार्शनिक तात्पर्य होना चाहिये. क्यों भेद कहते हैं? क्यों अभेद कहते हैं?

प्र ादाचार : समवायमात्राङ्गीकारे अभेदस्य प्रसक्तिरेव नास्ति. अभेदस्तु कारणकार्ययो: अनुभूतो वर्तते इति हेतो: अभेद: तत्र आनीयते. अतो मन्ये तादात्म्यं स्वीकृतम् अस्ति. तादात्म्यञ्च भेदसहिष्णुः अभेदः. यदि समवायमात्रं स्यात् तर्हि अभेदस्य प्रसक्तिरेव न स्यात्.

बी.आर्.शुक्ल : अभेदस्य प्रसक्ति: तत्र किमर्थम् आवश्यकी? मम अयमेव प्रश्न:.

वि. प्र. मिश्र : वाल्लभै: "**सर्वं खल्विदं ब्रह्म**" इति न्याय: स्वीक्रियते इति कृत्वा भेदसहिष्णुता...

(कोलाहलवशात् सुनना - समझना सम्भव नहीं है)

च. शे. शुक्ल : मिश्रजीने एक बात जो कही है उसपर हमने अभी तक विचार नहीं किया है. उन्होंने कहा कि क्यों पाश्चात्य दर्शन वल्लभके समीप नहीं है और नैयायिकोंके करीब है. उन्होंने कहा है कि कारणसे कार्यका अनुमान और कार्यसे कारणका अनुमान उसमें प्रत्यक्षका होना बड़ा जरूरी है. नैयायिकोंके यहां तो घट उत्पन्न होता है तो उसका प्रत्यक्ष हो जाता है. अत: हम कह सकते हैं. पर इनके (वल्लभ) यहां तो घट पहलेसे ही वर्तमान

है. तो ये लोग कारणसे कार्यका अनुमान कैसे करेंगे? क्योंकि कार्य तो वहीं है. अतः अनुमानकी प्रणाली कैसे बनेगी? यह इनका प्रश्न है.

पा.ना.द्विवेदी : वल्लभके यहां भी यह सम्भव है. आविर्भाव-तिरोभावकी प्रणालीसे यह होता ही है. जहां व्यवहारयोग्यता है वहां यह होता है.

वी. एन्. झा : आपने कहा कि वल्लभसम्प्रदायके अनुसार नेसेसरी और सफिशियन्ट कन्डीशन् नहीं होती हैं. मुझे लगता है कि श्रीपुरुषोत्तमचरणोंने इस बातको दो प्रकारसे स्पष्टरूपसे कहा है. पहली बात तो यह है कि कार्यकारणभाव अपने आपमें एक तरहका सम्बन्ध है. और सम्बन्ध सम्बन्धिज्ञानपर आश्रित होता है. सम्बन्धिज्ञान हो तब ही सम्बन्धका ज्ञान होगा. अन्यथा सम्भव नहीं है. इसलिये सम्बन्धसामान्यकेलिये उन्होंने, सामग्रीकारणता, यह सफिशियन्ट् कॉज़् है, और प्रत्येककारणता, यह 'नेसेसरि कन्डीशन्' कही जायेगी, इस प्रकार दो भेद उन्होंने किये हैं. ''एका दण्डचक्रादिन्यायेन सामग्रीकारणता तृणारणिमणिन्यायेन प्रत्येकपर्यवसायिनी द्वितीया''. तो मुझे लगता है कि इस दर्शनमें भी इन दोनों चीज़ोंको ध्यानमें रखकर ही इसका विचार किया गया है.

अरुण मिश्र : ऐसा है कि सामग्रीकारणताको तो हम सफिशियन्ट् कन्डीशन् मान भी लें ...

वी. एन्. झा : मान भी लें नहीं, मानना ही पड़ेगा.

अरुण मिश्र : ठीक है. फिर भी प्रत्येककारणता नेसेसरी कन्डीशन् नहीं है. उसका अर्थ होता है: जिसके अभावमें कार्य उत्पन्न ही न हो वह नेसेसरी कन्डीशन् है. प्रस्थानरत्नाकरमें वे यह कहना चाहते हैं कि तृणजन्य जो अग्नि है उसका कारण तृण है. वे यह नहीं कहना चाहते हैं

कि ...

वी. एन्. झा : सुनिये! सुनिये! तृणजन्य जो अग्नि है वह तृणके बिना सम्भव नहीं है. आपने कार्यभेद किया इसलिये आपको कारणभेद करना पड़ रहा है.

(कोलहल्)

प्र ादाचार : सर्वेषु विद्वत्सु मया प्रार्थ्यते. इदानीं प्रबन्धत्रयम् अस्ति अस्मिन् अधिवेशने मण्डनीयम्. अतः पुनश्च चर्चा भविष्यत्येव एतेषु विषयेषु.

॥ सर्वसिद्धान्तसंग्रहवादः ॥

ए क्रिटिक् ऑफ् शुद्धाद्वैत व्यू ऑफ् कॉज़ेशन्

श्रीसिद्धेश्वर भट्ट

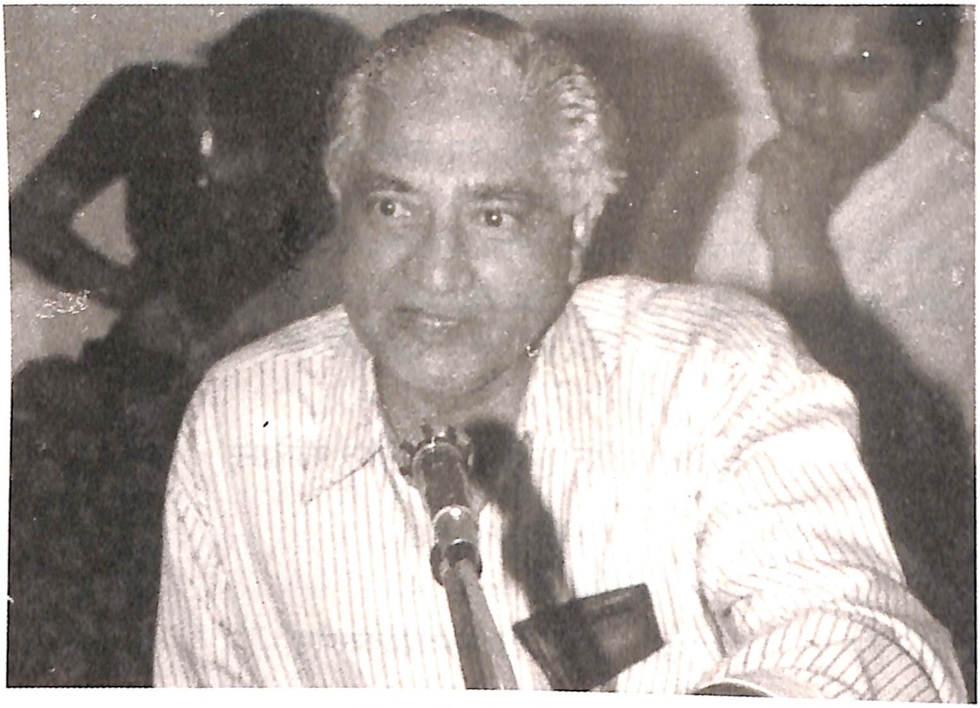
✻

शुद्धाद्वैतसम्मतं हि शब्दाद्वैतकारणम्

श्रीरामकिशोर त्रिपाठी

✻

श्रीसिद्धेश्वर भट्ट



श्रीरामकिशोर त्रिपाठी



A Critique of Śuddhādvaita View of Causation

Prof. S. R. Bhatt

1. The objective of the present paper is to offer a general critique of the Śuddhādvaita view of causation as presented in Tarang I, of the Prasthānaratnākara, taking a holistic and integral perspective.

2. The theory of causation has been the handiest explanation available to human mind to explain the cosmic process characterized by inherent and incessant change. Every system of thought concerned with understanding the nature and process of the world of experience has to take resort to it, though each one may put forth one's own model of its formulation. The idealistic systems may confine its sphere of operation to the empirical or phenomenal world distinguishing it from the trans-empirical. The other systems may not entertain this distinction. But no one, except the accidentalists (यदृच्छावादी), would disagree with the view that the cosmos is an ordered succession of things and / or events. Nothing is sporadic or uncaused except the first cause, the uncaused cause, and the source of all causal process.

3. Every system of thought has its own presuppositions, predilections and distinctive approach to Reality. Accordingly, it has its own unique causal perspective and formulation of causal explanation. There are alternative understandings and instead of regarding them as incompatible or contradictory, they should be treated as complimentaries in so far as each one attends to one particular aspect or facet or level or Reality. What we need is 'vis-a-vis' approach rather than 'verses' approach, a holistic and integral approach.

4. The causal relation is characterized by four 'logical' properties of necessity, inevitability, non-exceptionality (or, absoluteness) and definiteness. It is necessary in the sense that the relation between cause and effect is not contingent or conditional. It is inevitable because only when there is a cause, effectuation can take place. It is non-exceptional in so far as there can absolutely be no effectuation if cause is not present. It is definite because a particular cause alone can give rise to a particular effect. A good model of causal explanation has to capture all these four properties in one's own way.

5. There are different domains of causal explanations, some from the realm of facts and some from that of values and some from the realm of knowledge

of facts and values. The broad understanding of causal relation remains the same in all these domains but there may be difference in the nature of causal connections because of the change in the relata. In the P.R. Taraṅga I, Causal relation is analyzed in the realm of facts in an epistemic setting.

6. It must be made clear here that the theory of causation rules out अहेतूत्पाद, विषमहेतूत्पाद, एकहेतूत्पाद, स्वतउत्पाद and परस्पराश्रितोत्पाद.

7. In the analyses of causality the following five issues are generally attended to:
   (i) How can causality be defined?
   (ii) How can different factors in a causal collocation be conceived to play specific roles and accordingly their typology be made?
   (iii) What is the relation between cause and effect?
   (iv) What is the ontological status of cause and effect? and
   (v) How is the causal relation known or established?

8. As stated earlier there are four logical properties of a causal relation and therefore in a good definition of causality all the four should be comprehended. It seems that the notion of अन्यथानुपपत्तित्व or अविनाभावित्व is best suited to capture all these four. Therefore, the criticism of Gosvāmī Puruṣottamajī of the Nyāya

definition does not seem to be convincing. अनन्यथासिद्धत्व subsumes under it priority-posteriority, interdependence without the fallacy of mutual dependence, relational but necessary connection of cause and effect, beginning and termination of cause-effect relation, necessary dependence of effect on cause. One may have different understanding of this rich notion but one cannot legitimately deny it without denying the causal relation itself.

9. There can be no denying of the fact that what we call as 'cause' is in fact a collocation of different positive and negative causal factors (कारणसामग्री). Unless there is an ordered and complete collocation of causal factors (समग्रता) effectuation can not take place. Some of these factors can be common to all effectuation like time and / or space, God etc. These are not to be considered as a part of the collocation. Only unique or specific factors are to be included in the collocation. So the distinction between साधारण and असाधारण is well drawn.

Within the causal collocation a distinction can be drawn between kārana (efficient conditions) and karaṇa (both efficient and sufficient conditions). Karaṇa may again be conceived as a single factor or a sub-collocation of some causal factors depending upon the causal situations. Here it must be stated

that every karaṇa is a kāraṇa but every karaṇa is not a kāraṇa. Every kāraṇa has causal potency but this potency can be in the form of causal efficiency or causal sufficiency. Only kāraṇa has both causal efficiency and causal sufficiency. This is how the term 'Vyāpāra' associated with the word 'kāraṇa' is to be understood.

Between cause and effect we can talk of one-one relation if by cause we mean the totality of causal factors. But if the causal factors are taken as numerically different then we can talk of many-one relationship as well. Of course, we can not have many-many and one-many relation between cause and effect.

10. Since cause is a collocation of different factors, these factors can be classified differently and given different names in terms of the role and functions performed by them in the causal process. Accordingly depending upon the situation they can be named as समवायी - असमवायी - निमित्त or उपादान - निमित्त or साधन इतिकर्तव्यता or आलम्बन - अधिपति - समनन्तर etc.

The cosmic process is not homogeneous or of one variety. There are different types of causal processes. All these cannot be comprehended in one rubric or under one model. Effectuation can take

place in the cause of the cause, from the cause, by the cause, for the cause etc. So we may have different names for different causal factors. Likewise we may have different causal approaches of सत्कार्यवाद, असत्कार्यवाद, प्रतीत्यसमुत्पादवाद advocating identity, continuity and necessary dependence models respectively, which are all compatible in so far as they pertain to different facets of causal occurrences.

11. As regards effectuation it can be defined in terms of आविर्भाव or अभिव्यक्ति in so far as every effect is a manifestation of the productive potency inherent in the cause. Since it has a beginning and consequent end, so the termination can be described as तिरोभाव or लय. But it can also be understood as उत्पाद and विनाश since there is an origination and termination of effect in its present term. So प्रतीत्यसमुत्पाद and निरन्वयविनाश are the two phases of the causal process. Since a cause can not be a cause unless it produces its effect and since an effect can not come into existence but for its cause, this situation can be understood in terms of अर्थक्रियाकारित्व.

While concluding it must be stated that the Reality is multi faceted and the cosmic process of which causation is an explanation, consists of many dimensions. No one single model of causation can do justice to this complex phenomena. There are

many causal perspectives possible and therefore, every model of causal explanations will hold good as per that perspective. The model of आविर्भाव and तिरोभाव based on सत्कार्यवाद pertains to one facet of Reality. It rests on the experience of substantial identity and modal difference. It comprehends both कूटस्थनित्यता of Brahman and प्रवाहनित्यता of जगत्. If a distinction is drawn between Brahman on the one hand and जगत् and संसार on the other than the causal principle is applicable only to जगत् and संसार. जगत् strictly follows the causal principle but not संसार. This explains magic, miracles and such phenomena, which are not normal occurrences.

हिन्दी प्रस्तुति

शुद्धाद्वैतवादके कारणतावादकी समालोचना

श्रीसिद्धेश्वर भट्ट

मुख्य बात मैं इस पत्रमें यह बतलाना चाहता था कि कारणताके अनेक स्वरूप हो सकते हैं. क्योंकि सत्ताके अनन्त रूप है. अतः सत्ताके एक रूपकेलिये कारणताकी एक दृष्टि; दूसरे रूपकेलिये कारणताकी दूसरी दृष्टि हो सकती है. जगत्में हम इस प्रकारका कार्यकारणभाव भी पाते हैं कि जहां कारण कार्यमें अवस्थित हो और ऐसा भी कार्यकारणभाव भी पाते हैं कि जहां कार्य कारणमें अवस्थित नहीं होता है. कारण समाप्त हो करके कार्यको उत्पन्न करता है. अतः

हम जगत्में सत्कार्यवादको भी कहीं-कहीं पा सकते हैं और असत्कार्यवादको भी कहीं-कहीं पा सकते हैं. अत: सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद को अथवा असत्कार्यवादके अन्तर्गत आरम्भवाद या प्रतीत्यसमुत्पादको मैं विरोधी नहीं मानता हुं. वस्तुकी सत्ताके अलग-अलग पक्षोंकेलिये यह अलग-अलग व्याख्याएं हैं. यह मेरी पहली स्थापना है.

मेरी दूसरी स्थापना यह है कि कारणसम्बन्धमें निरुपाधित्व, नियतत्व, अबाधितत्व और निश्चितत्व होना चाहिये. यह सब बातें न्यायप्रदत्त कारणके लक्षणमें ही समाविष्ट होते हैं. अत: मैं न्यायप्रदत्तलक्षणको तार्किक दृष्टिसे में उचित मानता हुं.

इस सन्दर्भमें पूर्ववर्तिताकी व्याख्या करनेका प्रयास किया है. पूर्ववर्तिता कारण और कार्य के रूपमें पौर्वापर्य सम्बन्ध है. कारणकी पूर्ववर्तिताको दो तरहसे समझा जा सकता है. कारणके बिना कार्य नहीं हो सकता है अत: कारणकी पूर्ववर्तिता है. दूसरा, कार्यके ज्ञानसे ही कारणका ज्ञान सम्भव है. बिना कार्यके घटित हुवे, और उसका ज्ञान प्राप्त किये आप यह नहीं कह सकते हैं कि ''कारण होना चाहिये'' या ''अमुक कारणसे अमुक कार्य उत्पन्न हुवा है''. तो ज्ञानगत निर्भरता और अस्तित्वगत निर्भरता इन दोनोंमें मैनें भेद किया है. इस भेदको स्वीकार कर लिया जाय तो आत्माश्रय अथवा अन्योन्याश्रयदोष नहीं होगा. कारण एक रूपमें कार्य पर निर्भर करता है कार्य दूसरे रूपमें कारण पर निर्भर करता है. एक ही रूपमें या एक ही दृष्टिसे निर्भरता हो तब अन्योन्याश्रयदोष होता है. लेकिन ऐसा नहीं है अत: पूर्ववर्तिताके प्रत्ययमें वह दोष समाविष्ट नहीं होता है.

इसी तरहसे आत्माश्रयदोषका भी मैनें परिहार करनेका प्रयास किया है. ''कारणम् आदाय'' शब्दोंके आधार पर यह दोष बतलाया जाता है. 'आदाय' शब्दमें भी दोनों प्रकारकी निर्भरताको आपको

पृथक् करना पड़ेगा. तब आत्माश्रय दोष भी नहीं होगा.

इसके उपरान्त मैनें कारणसामग्रीकी चर्चा की है. कारणसामग्री और करणकामग्रीमें भेद करना चाहिये. करण प्राय: सामग्रीरूप होता है. कारणसामग्रीमें कार्यको उत्पन्न करनेका सामर्थ्य है, हर एक कारणमें. लेकिन पर्याप्तता नहीं है. पर्याप्तता तो केवल करणमें ही आती है. इसलिये करणके होने पर ही कार्य होगा. कारणकी सामग्री तब तक नहीं बनेगी जब तक उसमें करण समाविष्ट नहीं होगा. अत: कारणसामग्रीमें हम *नेसेसरी* और *सफीशियन्ट्* दोनोंको मान सकते हैं. लेकिन हमें इसके अन्दर एक भेद करना पड़ेगा. हर कारण करण नहीं होता लेकिन हर करण कारण होता है यह मैनें यहां प्रतिपादित किया है.

मैनें एक बात और बतलाई है कि प्र.र. में प्रमाणकी चर्चाके अन्तर्गत कार्यकारणके लक्षणकी चर्चा की है. अर्थात् वहां ज्ञानमीमांसीय सन्दर्भमें हुई है. परन्तु मेरा मानना है कि कार्यकारणकी चर्चा तत्त्वके सन्दर्भमें, भाषाके सन्दर्भमें और मूल्यके सन्दर्भमें भी की जा सकती है.

और अन्तमें, आविर्भाव और तिरोभाव को हम उत्पत्ति-विनाशके रूपमें भी समझ सकते हैं. आविर्भावका मतलब है कार्यकी उत्पत्ति और तिरोभावका मतलब होता है उस विशेषस्थितिका न होना. अत: आविर्भाव-तिरोभाव और उत्पत्ति-विनाशमें कोई विशेष अन्तर नहीं लगता है, यह दृष्टिभेद मात्र है. तत्त्वत: सत्तामें भेद नहीं है.

चर्चा

A Critique of Śuddhādvaita View of Causation

प्रो. सिद्धेश्वर भट्ट

वी. एन्. झा : नैयायिकोंके लक्षणमें श्रीपुरुषोत्तमचरणने जो आत्माश्रय और अन्योन्याश्रय दोष दिखलाये उसका समाधान करनेका आपने प्रयास किया है इतना ही नहीं, आप यह भी कहते हैं कि श्रीपुरुषोत्तमचरणोंने जो दोष दिखलाये हैं वह सही नहीं हैं. लेकिन आपने खुद कहा है कि यह सारी चर्चा प्रमाकरणके सन्दर्भमें है. अतः *एपिस्टेमिक् कोन्टेक्स्ट्में* ही है. प्रत्येक वस्तुकी तीन अवस्थाएं होती हैं. एक अवस्था ऐसी है कि "यह वस्तु है". 'वस्तु' कहनेसे वह अलीक या मिथ्या नहीं है. इसके बाद "यह ज्ञानका विषय है". तो यह विषय बनी. अब तीसरी अवस्था है आधारकी. हम कहते हैं कि "यह आधार है". तो पहले 'वस्तु' कहा, फिर 'विषय' कहा और अब 'आधार' कहता हुं. तो आधार कहनेपर, देखिये! इसमें जो एक क्रिया है उसको ध्यानमें रखते हुवे... आधेयके ज्ञानके बिना हम आधारका... अब जब मुझे 'कारण'की व्याख्या करनी है तब अगर हम कारण-कार्यका सन्दर्भ न लें तो हम उसकी व्याख्या नहीं कर सकते हैं. इसलिये जब लक्षण दिया जाता है तब इन सारी बातोंको ध्यानमें रखते हुवे हम लक्षण देते हैं. नैयायिकोंने जो लक्षण दिया है वह इस सन्दर्भमें

दिया है. और उसकी समालोचना श्रीपुरुषोत्तमचरण कर रहे हैं. यह *एपिस्टेमिक् कोन्टक्स्ट्* है. और उसी सन्दर्भमें उनकी आपत्ति है. अत: उसका समाधान भी *एपिस्टेमिक् कोन्टेक्स्ट्* में ही किया जाना चाहिये. We can not take it out. अत: मेरा कहना यह है कि यहां जो सन्दर्भ है उसको हटा कर हम आत्माश्रय और अन्योन्याश्रय दोषोंका निराकरण नहीं कर सकते हैं.

बी. आर् शुक्ल : आप ठीक कह रहे हैं.

एस्.आर्.भट्ट : तत्त्वकी जो त्रिविध दृष्टि आपने बतलाई है कि वह वस्तुरूप है, ज्ञेय है और वह मूल्यरूप है. वह वस्तुरूप है इसलिये वस्तुकी उत्पत्तिकी व्याख्या एक रूपसे होगी. वह ज्ञेय है अत: उसका ज्ञान कैसे होता है उसकी व्याख्या दूसरे रूपसे होगी. उसमें कोई क्रिया भी है तो वह क्रिया कैसे होती है उसकी व्याख्या तीसरे रूपसे होगी. इन व्याख्योओंको मिलाना नहीं चाहिये. *एपिस्टेमिक् डिपेन्डेन्स्* है और दूसरा *ऑन्टिक् डिपेन्डेन्स्* होता है.

बी.आर्.शुक्ल : *ऑन्टिक् डिपेन्डेन्स्* का तो यहां प्रश्न ही नहीं है.

एस्.आर्.भट्ट : मैं कह रहा हुं कि वस्तु = *ऑन्टिक्* और ज्ञेय = *एपिस्टेमिक्* होता है. दोष क्यों उत्पन्न हो रहा है? क्योंकि दोनों दृष्टिओंका मिश्रण किया जा रहा है. दोष इसी आधारपर बतलाया गया है.

वी. एन्. झा : मिश्रण परम्परा नहीं कर रही है. आप कर रहे हैं. और दोष केवल लक्षणमें बतलाया गया है.

बी.आर्.शुक्ल : नैयायिकोंने जो परिभाषा दी है उस परिभाषामें दोष है यह केवल कहा जा रहा है.

प्रह्लादाचार : भट्टमहाभागा: भवद्भि: यद् अन्योन्याश्रयदोषस्य निराकरणं क्रियते तत्र विप्रतिपत्ति: नास्ति. अभ्युपगम्यते तै:.

अन्योन्याश्रयदोषः तत्र प्रकारान्तरेण उद्भावितो वर्तते तस्य परिहारो भवद्भिः न कृतः इत्येव. यो अन्योन्याश्रयदोषपरिहारः भवद्भिः सूचितः तत्र प्रसक्तिः नास्ति तादृग्दोषस्य, यच्च उच्यते तद् अङ्गीक्रियते च परन्तु यो दोषः तत्र समुद्भावितो वर्तते सो अन्यएव वर्तते. कारणलक्षणज्ञानं प्रति कार्यलक्षणज्ञानम् आवश्यकं भवति, कार्यलक्षणज्ञानन्तु कारणलक्षणज्ञानानन्तरं भवति एवम् अन्योन्याश्रयः.

एस्.आर्.भट्ट : लक्षणके अन्तर्गत जो दोष बतलाया गया है वह यह है कि ज्ञान और वास्तविकता इन दोनोंपर निर्भरताको हम पृथक् नहीं कर रहे हैं इसलिये. यदि हम ज्ञानगत निर्भरता किसपर है? कारण निर्भर करता है कार्यपर अतः कारणकी पूर्ववर्तिता बतलानी पड़ेगी तब ही आप कारण-कार्य सम्बन्धको समझ सकेंगे. यदि पूर्ववर्तिता नहीं बतलायेंगे तो कारण-कार्यसम्बन्धकी स्थापना कैसे करेंगे?

च. शे. शुक्ल : प्रोफसर् भट्टजी! पाश्चात्यदार्शनिकोंके विचारकी शैली अत्यन्त भिन्न है. आप पाश्चात्यदृष्टिको जो यहां ला रहे हैं वह यहां एकदम अप्रासङ्गिक हो रही है. यहांपर तो केवल लक्षणोंका विचार हो रहा है.

एस्.आर्. भट्ट : यह पाश्चात्यदृष्टि नहीं है. वही मैं कह रहा हुं कि लक्षणके विचारमें ही आपको भेद करना है. वस्तुकी दृष्टिसे, ज्ञानकी दृष्टिसे और तीसरा भाषाकी दृष्टिसे.

बी.आर्.शुक्ल : यहां लक्षणके गुणदोषका विचार है. कारण कार्यपर निर्भर है या कार्य कारणपर निर्भर है और अन्योन्याश्रय है यह समस्या ही यहां नहीं है.

च. श. शुक्ल : भट्टजी! आप यह समझते हैं कि लक्षणमें अव्याप्ति अतिव्याप्ति और असम्भव यह तीन ही दोष होते हैं. पर ऐसा नहीं है. आत्माश्रय, अन्योन्याश्रय और चक्रक यह भी लक्षणके ही दोष हैं, वस्तुके नहीं.

शुद्धाद्वैतसम्मतं हि शब्दाद्वैतकारणम्

डॉ. रामकिशोर त्रिपाठी

आविर्भूय तिरोहितं जगदिदं यत्र त्रिसर्गोज्झितं।
यद्रूपं हि विकारशून्यमखिलं शुद्धं परं व्यापकम्॥
शब्दाद्वैतनये तदर्थसहिता वाक् स्पन्दशून्या परा।
शुद्धाद्वैतमतावराधनपरैः कृष्णेति संराध्यते॥

सुखावाप्तिः हि प्राणिमात्रस्य लक्ष्यं यदर्थं मानवानां विहिताविहितकर्मसु प्रवृत्तिः. 'धर्मार्थकाममोक्षा'ख्यचतुर्विधपुरुषार्थेषु मोक्षएव आत्यन्तिकसुखरूपत्वात् परमपुरुषार्थः. तदन्ये परमपुरुषार्थस्य साधनमात्रम्. तत्प्रतिपादकानि हि दर्शनाशास्त्राणि तथ्यातथ्यविवेकपुरःसरं स्वस्वसिद्धान्तदिशा मोक्षस्वरूपं निरूपयन्ति.

मोक्षस्य परमात्मरूपतया तदतिरिक्तजीवजगतो व्यावृत्तिः अपेक्ष्यते. अतो जगदुत्पत्तिः लयः च सर्वैरपि दार्शनिकैः स्वशास्त्रदिशा आख्यायेते. तत्र न्यायवैशेषिकयोः नये उत्पत्तिः आरम्भः. कारणैः कार्यम् आरभ्यते. कार्यञ्च आरभ्यमाणं समवायेन कारणाश्रितम्. समवायेन कार्यं प्रति तादात्म्येन द्रव्यं कारणं भवति. अतो द्रव्यमेव कारणम्. मीमांसकाः उत्पत्ति-प्रलयौ न स्वीकुर्वन्ति. तन्नये पदार्थानां परिणामो अदृष्टवशादेव भवति. सच परिणामएव उत्पत्तिः. अदृष्टः तत्र कारणम्. साङ्ख्यानां मते उत्पत्तिः अभिव्यक्तिः तिरोभावः च लयः. एतेषां सत्कार्यवादिनां नये उत्पत्तेः प्राक् कारणात्मना कार्यस्य सद्भावाद् न प्रागभावो नवा प्रध्वंसः. कार्यात्मना अवस्थान्तरापत्तिः परिणामः, सएव उत्पत्तिः. येन क्रमेण उत्पद्यते तथैव व्युत्क्रमेण लीयते.

प्रधानमेव जगदुपादानं तदेव कर्तृ न ईश्वरो न पुरुषो न कालादयः. योगशास्त्रमपि सृष्टिविषये साङ्ख्यप्रक्रियामेव अनुसरति. नास्तिकेषु महावैनाशिकास्तु उत्पत्तेः प्राक् पश्चात् च कार्यम् असत्. किंवा कार्यमेव नास्तीति मन्यन्ते. कार्यं हि शून्ये अधिष्ठाने संवृत्तिबलाद् अवभासते. प्रतीत्यसमुत्पादः उत्पत्तिः. प्रत्ययः कारणसमुदायः. प्रतीत्य कारणं प्राप्य समुत्पद्यते यः स प्रतीत्यसमुत्पादः. स्वाभावादएव क्षणोत्पादविनाशशालिनां भावानां कारणं प्रतीत्योत्पत्तिः द्वितीयक्षणे च विनाशो जायते. विज्ञानवादिनां मते विज्ञानएव अनादिवासनाप्रवाहरूपेण विषयाः अवतिष्ठन्ते न बहिः. बाह्याः भावाः भ्रान्तिविषयाः. सौत्रान्त्रिकाः बाह्यम् अनुमेयम् अनुमन्यन्ते. वैभाषिकाश्च बाह्यार्थस्य यथायथं प्रत्यक्षत्वानुमेयत्ववादिनः सन्ति. समेषां मते प्रतीत्यसमुत्पादएव. समेऽपि असत्कार्यवादिनः. चार्वाकाणां मते चतुर्विधभूतानां विलक्षणपरिणामएव उत्पत्तिः.

एवं विविधदर्शनेषु सृष्टिः उत्पत्तिः प्रतिपादिता. 'उत्पत्तेः' पर्यायत्वेन 'परिणामः' 'आविर्भावः' 'असतः सद्रूपतापत्तिः' 'प्रतीत्यसमुत्पादः' 'अतत्त्वतो अन्यथाप्रथारूपो विवर्तः' च आख्यायते. इत्थं प्रत्यक्षतः सृष्टिस्वरूपं प्रतिपाद्य अनुमानेनापि जगतः कार्यत्वं साधयन् आह ''ब्रह्मातिरिक्तं सर्वं जगत् कार्यम् अनित्यं, सावयवत्वात् विकारित्वाद् ध्वंसप्रतियोगित्वात् च घटादिवत्''.

वेदान्तसिद्धान्तदिशा कारणत्वविचारः :

वेदान्तिनो ''**यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते. येन जातानि जीवन्ति. यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति**'' (तैत्ति.उप.३।१) ''**तस्माद्वा एतस्मादाकाशः सम्भूतः. आकाशाद्वायुः. वायोरग्निः. अग्नेरापः. अद्भ्यः पृथिवी. पृथिव्या औषधयः**'' (तैत्ति.उप.२।१) इत्यादिश्रुतिमानेन जगतो जन्मस्थितिलयस्थानं ब्रह्म इति स्वीकुर्वन्ति.

शुद्धाद्वैतमताभिमतकारणत्वविचारः

शुद्धाद्वैतिनो ''**आविर्भावकशक्त्याधारकत्वं कारणत्वं**'' स्वीकुर्वन्ति.

आविर्भावतिरोभावात्मिके द्वे शक्ती परमेष्ठिनः. परमात्मनि तिरोहितम् इदं जगद् आविर्भावात्मिकया शक्त्या व्यवहारयोग्यत्वम् आपद्यते. एवञ्च व्यवहारे यत्र यदाविर्भाविका शक्तिः तत् तस्य कारणम्. यस्यच यतो व्यवहारयोग्यत्वं तत् तस्य कार्यम्. आविर्भूतञ्च जगद् ब्रह्मरूपमेव न अन्यत् किमपि. भवदिच्छया कारणरूपायां मृदि विद्यमानो भगवद्रूपएव घटः आविर्भवति न अन्यः कश्चित्. तथाहि—

> ''**यस्मिन् भगवद्रूपे रूपान्तरस्य आविर्भावः तत् कारणं, यथा मृद्, यस्य रूपस्य प्राकट्यं तत् कार्यं, यथा घटः**'' (प्रमे.रत्ना.).
>
> ''**मृदादि भगवद्रूपं घटाद्याकारसंयुतम्**'' (त.दी.नि.२।१४२)
>
> ''**सर्वं खलु इदं ब्रह्म**'' (छान्दो.उप.३।१४।१).
>
> श्रीमद्भागवते च
>
> ''**मनसा वचसा दृष्ट्या गृह्यतेऽन्यैरपीन्द्रियैः, अहमेव न मत्तोऽन्याद् इति बुद्ध्यध्वमञ्जसा**'' (भाग.पुरा.११।१३।२४).

अतएव कार्यरूपात्मना कारणरूपात्मना वा सर्वत्र ब्रह्मणः स्वरूपस्वीकारात् तस्य शुद्धत्वम्.

''**सर्वाकारं सर्वशक्तिः सर्वधर्माश्रयो हि तत्,**
सच्चिदानन्दरूपञ्च तस्माद् आविरभूद् जगत्''.

व्याकरणशास्त्रे सृष्टेः कारणत्वविचारः :

व्याकरणं हि शब्दसाधुत्वप्रतिपादकं शास्त्रम्. सन्ति च नैका भाषाः, तासां शब्दार्थप्रतिपादकानि सन्ति नैकानि व्याकरणानि. परञ्च दर्शनरूपत्वं पाणिनिव्याकरणस्यैव अभिमतम्. तच्च शब्दस्य ब्रह्मस्वरूपप्रतिपादनात्. अत्र नये शब्दतत्त्वम् अर्थरूपव्यवहारस्य कारणम्. शब्दब्रह्मणएव अर्थरूपेण जगतः प्रक्रिया व्यवहारो विवर्तते = अतत्वतोऽन्यथापृथा भासते. उक्तञ्च वाक्यपदीये ''**अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्, विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः**'' (वाक्प.का.१।१). तत्र शब्दतत्त्वस्य 'स्फोटा'ख्यब्रह्मणः साक्षात्कारो व्याकरणेन, विशुद्धचैतन्यस्यतु ''**तत्त्वमस्या**'' दिमहावाक्येन आगमेन साक्षात्कारः

इति. ''**तन्त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि**'' (बृह.३।९।२६) इति श्रुतेः. अतएव उक्तम् अत्रापि ''**तद् व्याकरणमागम्य परं ब्रह्माधिगच्छति**'' . यद्यपि सर्वबीजानां मूलप्रकृतिः इयं वाक् तथापि अर्थरूपेण विवर्तते नतु परिणमते. अतएव शब्दतत्त्वं ब्रह्म. तद्यथा परब्रह्मणः सर्वम् इदं जगत् प्रयोजनभूतम् अतात्त्विकं सत् प्रतीयते तथैव जगतो व्यवहारः शब्दतत्त्वाख्यब्रह्मणो अभिधेयघटादिरूपेण अन्यथारूपाश्रितः परिभासते.

ब्रह्मणो हि शास्त्रे दशाद्वयी प्रसिद्धा. एका विद्यया अप्रविभागदशा अपरा च अविद्यया प्रविभागदशा. विद्याशक्तिमद्रूपं सर्वविकल्पातीतमपि ब्रह्म अविद्यात्मिकया शक्त्या प्रविभक्तं कार्यरूपसमाश्रितं विविधविकल्पनागोच-रत्वम् आपद्यते. प्रविभागदशायाम् एकस्यैव ब्रह्मणो धर्मधर्म्यादिरूपेण विकल्पः. ''घटो अभूद्, भवति, भविष्यति'' इत्यादिकालभेदेन भावविकल्पः. तच्च प्रविभागाभावदशायां सर्वविकल्पातीतमेव. घटपटादिप्रत्ययो हि शब्दस्य कार्यम्. यदर्थबोधक-तत्तद्वाचक-पदरूपेण वाक्यरूपेण वा शब्दतत्त्वस्य विवृत्तिः सच विवर्तो मूर्ति-क्रियारूपाभ्यां द्विविधः. ''गेहे घटः'' ''क्षेत्रे गौः'' इत्यादिना देशभेदावग्रहरूपेण यद् गो-घटादिरूपाणाम् अर्थानाम् अवस्थानं स मूर्तिरूपो विवर्तः. यत्तु तेषामेव ''जायते नश्यति वा घटः'' इत्यादिना उत्पाद-विनाशक्रियोपहितरूपेण अवस्थानं स क्रियारूपो विवर्तः. स द्विविधोऽपि विवर्तो अविद्याशक्तिरूपतया प्रवृत्तिरूपतया च अवस्थाभेदेन भिन्नः इति चातुर्विध्यं विवर्तस्य. तथाहि यदा मूर्तिक्रियारूपयोः विवर्तयोः दर्शनं नास्ति तदा अविद्याशक्तिरूपो विवर्तः. यदातु तयोः दर्शनम् तदा प्रवृत्तिरूपो विवर्तः. एतौ द्वावपि विवर्तौ विद्यारूपे आत्मनि आविद्यकत्वाद् भेदाभेदाभ्याम् अनिर्वाच्यौ. एतद्धि अविद्यायाः अविद्यात्वम्.

ब्रह्माद्वैतवादे हि सद्रूपे चिदात्मनि अध्यस्ता अविद्या वियदादिरूपेण परिणमतेइति मायापरिणतिः इदं जगत्. विवर्तश्च मायोपहितस्यैव ब्रह्मणः, नच निष्कल-निष्क्रिय-निरवयवस्य शुद्धस्य. शब्दाद्वैतवादवक्तुः अर्थबोधने-च्छारूपा वासना बोद्धा ''ममोच्चारितशब्दस्य मदिष्टार्थबोधने कुर्यात्''इति

शब्दार्थयोः भेदात्मिका अविद्यैव व्यवहारात्मकजगतः उत्पत्तौ कारणम्. साच 'स्फोटा'ख्यशब्दब्रह्मणि अध्यस्ता अर्थाकारेण परिणमते. शब्दतत्त्वन्तु स्वस्वरूपाद् अप्रच्युतं तद्रूपमेव अवतिष्ठते. न तत्र काचिद् विकृतिः आयाति. साच वासना तार्किकाणां नये ईश्वरेच्छा, वैयाकरणानां मते वाच्यवाचकभावात्मिका शक्तिः इति व्यवह्रियते. अर्थाभिन्नरूपं वर्ण-पद-वाक्यादिक्रमशून्यमपि शब्दतत्त्वं वासनाभिभूतं सत् वर्ण-पद-वाक्यक्रमरूपापन्नं भिन्नमिव भासते. सच क्रमो ध्वन्यात्मना लौकिको अनित्यः च. वर्ण-पद-वाक्यादिध्वनिभिः अभिव्यक्तः तत्तद्रूपरूषितः स्फोटरूपोनित्यः. अतः पूर्वम् अक्रमरूपोऽपि विवक्षाधीनतया वर्ण-पद-वाक्यादिक्रमम् आभजते. तथाच उक्तम्

''आत्मा बुद्ध्या समेत्यार्थान् मनो युङ्क्ते विवक्षया,
मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतं,
मारुतस्तूरसि चरन् मन्दं जनयति स्वरम्''

(पाणि.शि.६).

विवक्षाभिभूतं तत्तद्वर्ण-पद-वाक्यादिध्वनिभिः अभिरुषितं 'स्फोटा'ख्य-शब्दतत्त्वं तत्तदर्थप्रत्यायकं नतु परावाग्रूपं शब्दब्रह्म, तत्र शब्दार्थयोः विभागादर्शनात्. तामेव अर्थेन अप्रविभक्ततत्त्वां परावाचम् अर्थवासनावासित-हृदया नानारूपापन्नां परिपश्यन्ति. **''सूक्ष्मामर्थेन अप्रविभक्ततत्त्वाम् एकां वाचम् अभिष्यन्तमानाम् उतान्ये विदुः अन्यामिव च एनां नानारूपाम् आत्मनि सन्निविष्टाम्''** (सोपज्ञवृत्तिः). अर्थबुभुत्सया वर्ण-पद-वाक्याभिधानेन भिन्नमपि शब्दतत्वं वर्ण-पद-वाक्योपसंहतरूपं तत्तदर्थोपसंहृत-रूपत्वेन परावाग्रूपम् अभिन्नमेव अस्ति. अर्थो द्विधो बुद्धिस्थो बाह्यश्च. तत्र बुद्धिस्थो नित्यः, बाह्यस्तु कार्यरूपो अनित्यः. बौद्धपदार्थेन सह 'स्फोटा'ख्यशब्दस्य नित्यसम्बन्धः. अतः शब्दो नित्यः तदर्थो नित्यः तयोः सम्बन्धोऽपि नित्यः. उक्तञ्च महाभाष्ये **''सिद्धे शब्दार्थसम्बन्धे''** (वार्ति.) इति सूत्रम्. तत्र 'सिद्ध'शब्दो नित्यार्थाभिधायकः. अविद्याकल्पितभिदा वर्ण-पद-वाक्यादिभेदेन बाह्यार्थप्रतिपादकत्वेन च भिन्नमपि शब्दतत्त्वं न वास्तविकभेदम् आश्रयते. परावाग्रूपतया तस्य

अभेदप्रतिपादनात्.

अयं विवर्तवादिनां शब्दाद्वैतवादः. अथ इदानीं शुद्धाद्वैतसिद्धान्तसम्मत्या शब्दाद्वैतवादस्य कारणत्वं विचार्यते.

शब्दार्थयोः विशुद्धाद्वैतस्वरूपम् :

शब्दब्रह्मविशुद्धरूपमखिलं लीलाप्रपञ्चान्वितं।
बिभ्रद् विश्वमनन्वितं जगदिदं ब्रह्मात्मनाऽऽयासितम्॥
आविर्भूय बुभुत्सया परिणतं शक्त्यात्मना ख्यायते।
तस्याप्यर्थतिरोहितं विधिवशाद् नान्यद् विरूपायते॥

शब्दस्य अयम् अर्थात्मको व्यवहारो न विवर्तः, आविर्भावरूपो असौ. विशुद्धब्रह्मणइव शक्तिद्वयं शब्दस्य, एका आविर्भाविका अपरा व्यवहारयोग्यता. शब्दम् अर्थात्मना या व्यवहारयोग्यं सम्पादयति सा शक्तिः आविर्भाविका. व्यवहारार्थबोधकः शब्दः यया शक्त्या अर्थबोधने क्षमते सा शक्तिः व्यवहारयोग्यता. कारणञ्च आविर्भावकशक्त्याधारत्वम्. शब्दएव शक्तिद्वयान्वितः कारणात्मना कार्यात्मना वा परिचीयते. उक्तञ्च प्रस्थानरत्नाकरे **''व्यवहारे यत्र यदाविर्भाविका शक्तिः तत् तस्य कारणं, यस्यच यतो व्यवहारयोग्यत्वं तत् तस्य कार्यम्''** निष्कल-निष्क्रियस्पन्दशून्या सर्वविकल्पातीता बिन्दुरूपिणी परावाग् वर्ण-पद-वाक्यादिक्रमहीना अर्थबुभुत्सया नाभिदेशस्थवायुना प्रेरिता ऊर्ध्वम् आक्रान्ता शिरसि आहत्य पराक्रान्ता कण्ठताल्वाद्यभिघातेन ध्वनिरूपापन्ना वर्ण-पद-वाक्यादिरूपम् आपद्यते. वर्ण-पद-वाक्यादिध्वनिरूषिता सति अर्थबोधकस्फोटात्मना च लोकव्यवहारं व्यनक्ति. साच पूर्वम् अक्रमरूपापि पश्चाद् लोकव्यवहारहितेषणाभिभूता, वर्णात्मना पदात्मना वाक्यात्मना च आविर्भवति. तथाच आह **''अविभक्तो विभक्तेभ्यो जायतेऽर्थस्य वाचकः शब्दः तत्रार्थरूपात्मा सम्भेदम् उपगच्छति''** (स्वोपज्ञवृत्तौ वाक्य.प.). शुद्धाद्वैतब्रह्मवादे घटादिव्यक्तीनाम् आनन्त्येऽपि तेषां भगवदभिन्नतया नित्यत्वम्. आर्विर्भावात्मिकया शक्त्या अभिव्यक्तिमात्रं

द्रव्याणाम्. एकमेव ब्रह्म स्वकेलिप्रतिपन्नम् "**एकोऽहं बहुस्याम्**" इति भावनाभिभूतम् अनेकरूपासक्तं सत् लीलान्ते तिरोहितभेदात्मतनु एकमेव अवशिष्यते.

"**एकस्यैव अनेकधा भवनेन आविर्भवनेन तिरोभवने न च एकस्यैव सर्वत्र सत्त्वात् आनन्त्येऽपि अदोषात्**" (प्र.र.)
श्रीमद्भागवते
"**जातिव्यक्तिविभागोऽयं यथा वस्तुनि कल्पितः**" (भाग.पुरा.६।१-५।१८),
"**लयेऽपि सकलाः सूक्ष्माः सूक्ष्मा जायन्तएव हि, ते मृद्येव प्रलीयन्त इत्यन्तेऽप्यस्य मृत्तिका, तथा ब्रह्मैवात्र पूर्वमन्ते ब्रह्मैव शिष्यते, मध्ये क्रीडार्थभेदार्थं नाना तेनेच्छयाकृतम्**" (वेदा.चिन्ता. ३।८,९).
सच विभागः काल्पनिको नतु वास्तविकः.

शब्दशास्त्रीया अभिव्यक्तिस्वरूपम् :

शुद्धाद्वैतब्रह्मवादवत् शब्दब्रह्मवादे प्रणवरूपेण अव्यक्तोऽपि शब्दो लोकव्यवहारोपयुक्तः तत्तदर्थबुभुत्सया तत्तद्रूपापन्नो ध्वनिरूषितो अर्थबोधकस्फोटात्मकत्वेन नानात्वं भजते. "**ॐकारो योऽव्यक्तः प्रभवः स्वराट् यत्तल्लिङ्गं भगवतो ब्रह्मणः परमेष्ठिनः**" (भाग.पुरा.१२।६।३९). परञ्च तत्तदर्थवाचकत्वेन नानाविधोऽपि स्वरूपतो अभिन्नएव, न वास्तविकं नानात्वं शब्दस्य. "**सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरो नामानि कृत्वाभिवदन् यदास्ते**" (तैत्ति.आर.३।१२।७). ब्रह्मवादे यथा कार्यरूपो अयं प्रपञ्चो न भगवतो भिन्नः. "**प्रपञ्चो भगवत्कार्यः तद्रूपः**" (त.दी.नि.१।२३) तद्वत् शब्दब्रह्मवादे अर्थः शब्दरूपएव. योऽर्थः स शब्दः यः शब्दः सोऽर्थः इति शब्दार्थयोः अभेदात्मकव्यवहारात्. शब्दस्य व्यवहारबोधकत्वेऽपि न बोध्यबोधकयोः कश्चिद् भेदो अवगम्यते. शब्दार्थयोः बोधकबोध्यभावत्वेऽपि अभेदेनैव प्रत्ययः. अतएव "**ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म**" "**रामेति द्व्यक्षरं नाम मानभङ्गः पिनाकिनाः**" इत्यत्र शब्दार्थयोः अभेदेन प्रत्ययः. व्यक्तिपक्षे 'घट'इति शब्दः 'घट'इति अर्थः इत्यत्र

शब्दार्थयोः अभेदेन लौकिको व्यवहारः. जातिपक्षेतु कम्बुग्रीवादिमत्त्वजातयो घटत्वादिशब्दजातिज्ञाप्याः सन्ति. ''**यथार्थजातयः शब्दाकृतिनिबन्धनाः**'' (वाक्प.कारि.१।१५). शुद्धाद्वैतनये ब्रह्म पूर्वं निराकारमेव सच्चिदानन्दात्मकं सर्वसर्गसमर्थः निमित्तान्तरम् अनपेक्ष्य अंशतो धर्मरूपेण तदनु क्रियारूपेण ततश्च प्रपञ्चरूपेण आत्मानं सृजति. तत्र कालः क्रियारूपः ''**योऽयं कालस्तस्य तेऽव्यवक्तबन्धो चेष्टाम् आहुः चेष्टते येन विश्वम्**'' (भाग.पुरा.१०।३।२६) इच्छाविषये ''**तदैक्षत बहु स्याम्**'' (छान्दो.उप.६।२-।३) क्रियाशक्तिश्च ''**तत् तेजोऽसृजत्**'' (तत्रैव ६।२।३) इत्यादिना समर्थिता. मायाशक्तिश्च अत्र सदंशस्य क्रियारूपा चिदंशस्य च व्यामोहिका. उक्तञ्च भागवते ''**विलज्जमानया यस्य स्थातुमीक्षापथेऽमुया विमोहिता विकत्थन्ते ममाहमिति दुर्धियम्**'' (भाग.पुरा.२।५।१३) तत्तच्छक्तिपरिच्छिन्नं कार्योत्पत्तौ निमित्तमात्रं न ताभिः कञ्चिदपि भेदम् आश्रयते.

एवं शब्दब्रह्मणि कालादिशक्तीनां भेदाः आरोप्यन्ते. आरोपिताश्च ते भेदाः क्रियाभेदाय कारणानि भवन्ति. यद्यपि स्वस्वकारणाधीनोत्पत्तिः कार्याणां तथापि सर्वेषामपि उत्पत्तौ कालशक्तिः सहकारिकारणम्. नित्याच एका बोधात्मिका शक्तिः जायते, अस्ति वर्द्धते, विपरिणमते, अपक्षीयते, विनश्यति इत्यादि क्रमप्राप्तविकाराश्रितक्रियाभिः काल्पनिकभेदम् आश्रयते. तत्रापि शब्दतत्त्वं ध्रुवं निश्चलं कूटस्थमेव परितिष्ठति. ''**अध्याहितकलां यस्य कालशक्तिमुपाश्रिताः, जन्मादयो विकाराः षड् भावभेदस्य योनयः**'' (वाक्प.कारि.१।३).

प्रपञ्चाभिन्नं ब्रह्म :

शुद्धब्रह्मवादे न प्रपञ्चो ब्रह्मभिन्नः, ''**सर्वस्य सर्वरूपत्वात्**'' (प्रस्था.रत्ना.) सर्वस्य सर्वत्र विद्यमानत्वात् च. ब्रह्मणः आविर्भूतानि वस्तूनि सर्वाण्यपि ब्रह्ममयानि.

''**स आत्मानं स्वयम् अकुरुत**'' (तैत्ति.उप.२।७)

''**स हैतावानास**'' (बृह.उप.१।४।३).

‘‘**स वै सर्वमिदं जगत्**’’ (महाना.उप.२३।१)
‘‘**इदं सर्वं यदयमात्मा**’’ (बृह.उप.४।५।७)
‘‘**आत्मैवेदं सर्वम्**’’ (छान्दो.उप.७।२५।२)
‘‘**पुरुषएवेदं सर्वम्**’’ (ऋक्संहि.१०।९०।२)

—— इत्यादिश्रुतयः प्रपञ्चस्य ब्रह्मणो अभिन्नत्वे प्रमाणानि.

उपादानञ्च द्विविधं परिणाम्युपादानं विवर्तोपादानञ्च. तत्र आद्यं स्वसमानसत्ताक-कार्याकारेण आविर्भवति, परिमाणस्य उपादानसमसत्ताकत्वेन अन्यथात्वभावस्वीकारात्. सोऽपि द्विविधः अविकृतपरिणामरूपो विकृतपरिणाम-रूपः च. अविकृतपरिणामः सुवर्णस्य कटककुण्डलादिः, अविकृतपरिणामः च मृदो घटः अन्तःकरणस्य च मनोबुद्धी. ब्रह्मणो अविकृतपरिणामो अयं प्रपञ्चः. न उत्पन्ने प्रपञ्चे ब्रह्मणि काचिद् विकृतिः अवगम्यते, नच प्रपञ्चे किञ्चिद् वैकृत्यम् अनुभूयते. उक्तञ्च ‘‘**आत्मकृतेः परिणामात्**’’ (बृ.सू.१।४।२६) इति सूत्रे. अतः प्रपञ्चो न मायिको नवा भगवद्भिन्नः किन्तु सत्यरूपत्वाद् आविर्भाव-तिरोभावशाली, ‘‘**नाऽसतो विद्यते भावो नाऽभावो विद्यते सतः**’’ (भग.गीता.२।१६) इति गीतावचनात्. ‘‘**पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते, पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्ण मेवावशिष्यते**’’ (बृह.उप.१।१।१) इति श्रुतिरपि मानम्.

शब्दब्रह्मवादे शब्दो हि प्रत्यासन्ने लोकव्यवहारे व्यवहारबोधोपयोगिस्व-रूपम् आधत्ते. अर्थात्मको व्यवहारस्तु शब्दानुवेद्यतया तदभिन्नएव न अर्थः शब्दाद् व्यतिरिच्यते. शब्दस्यैव व्यावहारिको भोक्तृरूपेण भोगरूपेण भोक्तव्यरूपेण च अवस्थितिविशेषो अवगम्यते. तच्च व्यवहारोत्पत्तिकारणीभूतं शब्दतत्त्वं व्यवहारस्थितिकालेऽपि कार्याभिन्नमेव व्यवहारस्य शब्दरूपत्वात्. ‘‘**एकस्य सर्वबीजस्य यस्य चेयमनेकधा, भोक्तृभोक्तव्यरूपेण भोगरूपेण च स्थितिः**’’ (वाक्प.१।४). अनादि हि शब्दतत्त्वं ध्वन्यात्मना बहिः स्फोटात्मना च अन्तःपरितिष्ठति. ‘‘**दिव्यो ह्यमूर्तः पुरूषः स बाह्याभ्यन्तरो**

ह्यजः'' (स्वोपज्ञवृत्तिः ब्रह्मकाण्डे). तथाच शब्दस्य द्विधा परिणतिः शब्दकार्यात्मना व्यवहारकार्यात्मना च. कण्ठताल्वाद्यभिघातजन्या ध्वनिरूपा शब्दात्मिका कार्यपरिणतिः. स च ध्वनिः आकाशगुणो विखरणाच्च 'वैखरी वाग्' इति कथ्यते. व्यवहारोपयोगिनी बोध्यात्मिका कार्यपरिणतिः. सर्वत्रापि शब्दतत्त्वं स्वकार्याभिन्नमेव अस्ति.

तत्र शब्दतत्त्वस्य ध्वनिरूपेण परिणामः शब्दरूपएव नहि ध्वन्यात्मकत्वेन शब्दः शब्दाद् व्यतिरिच्यते. एकस्याएव परावाचः पश्यन्ति-मध्यमा-वैखरीरूपेण काल्पनिको भेदः. वैखरी-मध्यमयोः प्राकृत-वैकृतभेदेन षोढा. वैखरीनादो न अर्थप्रत्यायकः. कण्ठताल्वाद्यभिघातजन्यत्वेन कार्यत्वाद् उच्चरितप्रातिध्वंसित्वात् च. वैखरीनादेन उत्साहितो मध्यमानादएव अर्थबोधकः. तत्रापि प्राकृतनादएव स्फोटाभिव्यञ्जक-मध्यमानादोत्साहे क्षमः. वैकृतनादस्तु द्रुत-मध्यम-विलम्बितवृत्तीनां नियमने उपयुज्यते. **''शब्दस्य ग्रहणे हेतुः प्राकृतो ध्वनिरिष्यते, स्थितिभेदे निमित्तत्वं वैकृतः प्रतिपाद्यते''** (वाक्प.कारि.१।७७). वर्ण-पद-वाक्यादिध्वनिरुषितोऽपि स्फोटात्मा न तद्भेदम् आश्रयते. तत्तद्ध्वनिरुषितत्वेन वर्णस्फोटः पदस्फोटो वाक्यस्फोटः इति औपाधिको भेदः. तत्रैव उक्तं **''ध्वनयः समुपोहन्ते स्फोटात्मा तैर्न भिद्यते''** व्यवहारात्मकार्यस्थितावपि अर्थात्मकव्यवहारस्य शब्दाभिन्नत्वेन प्रत्ययात् शब्दरूपत्वमेव. यथा एकस्य ब्रह्मणो मायोपहितत्वेन मायाकल्पितसत्वादिगुणानां न्यूनाधिक्यात् सृष्टि-पालन-संहारकर्तृत्वसमर्थतया ब्रह्म-विष्णु-शङ्करादिव्यवहारः. तथा च औपाधिकस्वरूपभेदात् सच्चिदानन्दात्मकः काल्पनिको भेदः तथैव शब्दतत्त्वस्य इति. उक्तञ्च प्रस्थानरत्नाकरे **''ब्रह्मणः सच्चिदानन्द इव शब्दब्रह्मणो वर्णपदवाक्यानि नामानि''** . यो हि शब्दार्थयोः काल्पनिको भेदः स वैखरीवाचि तदभिव्यङ्ग्य-स्फोटाभिधायिकायां मध्यमायां वाचि सर्वैरपि अवगम्यते. स्थूलपश्यन्त्यान्तु सविकल्पके निर्विकल्पके वा समाधौ योगिभिः अनुभूयते. सूक्ष्मपश्यन्त्यान्तु शब्दार्थयोः अक्रमेण तादात्म्यात् क्रमशून्यतया लयाद् भेदः. सूक्ष्मपश्यन्त्याः परावाग्रूपतया तत्र शब्दार्थयोः भेदशून्यत्वमेव. साच परावाग् **''अक्षराणाम् अकारोऽस्मि''** (भग.गीता. १०।-

३३) इति गीतावचनात् "**अकारो वै सर्वावाग्**" (माहाना.उप.) इति श्रुतिवचनाच्च 'अ'काररूपा "**ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म**" (भग.गीता. ८।१३) इति स्मृतिवचनात् प्रणवरूपा वा कारणगतोपाध्याश्रयाद् वर्ण-पद-वाक्यरूपतां कार्यरूपोपाधिवशाच्च व्यवहाररूपताम् आपद्यते. उक्तञ्च नन्दिकेश्वरकृतकाशिकायाम् "**अकारो ब्रह्मरूपः स्यान् निर्गुणः सर्ववस्तुषु, चित्कलाभिः समाश्रित्य जगद्रूप उदीरितः**"

शुद्धाद्वैतमतजीवस्वरूपाभिधानम् :

चिदंशः कर्मभूग्जीवः अग्नेः स्फुल्लिङ्गवत् स्मृतः।
मायानिमित्तमाश्रित्य क्रीडार्थं स्वांशवेष्टितः॥
जीवभावत्वमापन्नं न ब्रह्म विकृतं क्वचित्॥
देवरक्षो नृणां योनिः लीलाभेदाय संश्रिता।

कर्मभोगासक्ताः चिदंशाः अग्नेः स्फुलिङ्गाइव जीवाः शुद्धब्रह्मणः आविर्भूताः तद्रूपाएव न भिन्नाः. यतो हि द्विविधं कार्यम् आविर्भवति जडात्मकं चिदात्मकञ्च. क्रियाशून्यम् आनन्दांशहीनं मृदश्मादि सर्वं जडात्मकं वस्तु. तच्च लीलाशक्त्याश्रितं चिद्रूपमेव कार्यं न कारणाद् व्यतिरिच्यत इति न्यायात्. प्रतिशरीरं भिन्नो हृदयस्थो विषयानन्दपरो जीवो अन्तःस्थितत्वात् साक्षी. शरीरभेदाद् देव-दानव-मनुष्यादियोनिम् आपद्यते. सच भेदः परमात्मनो लीलाकृतः काल्पनिको नतु वास्तविकः. "**जीवो ब्रह्मैव नापरः**" (बृह.उप.३।४।१७) "**तत्त्वमसि श्वेतकेतो**" (छान्दो.उप.६।८।७) इति श्रुतेः "**मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव**" (भग.गीता.७।७) "**ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः**" (भग.गीता.१५।७) इति स्मृतेश्च. अव्यक्तो नित्यः कूटस्थश्च परमात्मा स्वलीलानिरतः तत्तत्कर्मप्रतिबद्धइव देवतिर्यग्योनिम् आधत्ते.

शब्दब्रह्मवादे तु अव्यक्तरूपायाः परावाचः पश्यन्ती-मध्यमादिरूपेण अभिव्यक्तिः जीवभावः. अर्थात्मकव्यवारश्च कार्यात्मकं जगत्. तच्च द्विविधम्

अन्तस्थं बौद्धं नित्यम्. बाह्यं प्रतीत्यर्हम् अनित्यम् इति. अक्षरस्य ब्रह्मरूपत्वे **"एतद्ध्येवाक्षरं ब्रह्म"** (कठोप.१।२।१६) इति श्रुतिः **"यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः"** (भग.गीता.८।१५) इति स्मृतिश्च मानम्. तस्मादेव अव्यक्ताद् 'ओमि'त्यक्षराद् आविर्भवति जगत्. तस्यैव वासुदेवरूपत्वं कृष्णरूपत्वं वा न अन्यत् कश्चिद् अक्षरात् परम्. शब्दस्यैव लीलाप्रसारितम् अर्थात्मकं जगत् प्रवर्तते. अक्षरादेव विस्फुलिङ्गभावेन जीवानाम् आविर्भावः. **"तदेतत् सत्यं तथा सुदीप्तात् पावकाद् विस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपाः. तथा क्षराद् विविधाः सोम्यभावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति"** (मुण्ड.उप.२।१।१). बृहदारण्यके गार्ग्या पृष्टो भगवान् याज्ञवल्क्यो अवोचत् **"आकाशे हि पृथिव्यादिभूतानि ओतप्रोतानि. आकाशं नु कस्मिन्नोतं प्रोतम्?"** इति प्रश्नम् उत्तरयन् आह **"एतद् वै तदक्षरं गार्गि"** (बृह.उप.३।८।८) तथा आशङ्क्यते 'अक्षर'पदेन कस्य बोधः? वर्णस्य परमात्मनो वा. **"अक्षराम्बरान्तधृतेः"** (ब्र.सू.१।३।९) इति सूत्रे अक्षरस्य वर्णरूपेणापि परमात्मत्वं संसाधितम्. तथा भाष्यम् **"अक्षरसमाम्नाय इत्यादौ 'अक्षर'शब्दस्य वर्णे प्रसिद्धत्वात् प्रसिद्ध्यतिक्रमस्य च अयुक्तत्वात्"**. अथच **"ॐ ङ्कारएवेदं सर्वम्"** (छान्दो.उप.२।२३।३) इत्यादिश्रुतिषु वर्णस्यापि उपास्यत्वेन सर्वात्मकत्वावधीरणात् वर्णएव अक्षरशब्दः. समाधिभाषायामपि **"स एष जीवो विवरप्रसूतिः प्राणेन घोषेण गुहां प्रविष्टो, मनोमयं सूक्ष्ममुपेत्य रूपं मात्रा स्वरो वर्ण इति"** (भाग.पुरा.११।१२।१७) **"शब्दब्रह्म सुदुर्बोधम्"** (तत्रैव.११।१२।३६). तच्च 'अक्षर'पदं श्रीकृष्णस्यैव बोधकम्. उक्तञ्च प्रमेयरत्नार्णवे **"निखिलप्रपञ्चकारणभूतस्वरूपम् अक्षरब्रह्मापि श्रीकृष्णस्यैव रूपान्तरम्"**. तस्यैव **"बहुस्यां प्रजायेय"** (तैत्ति.उप.२।६) इति श्रुत्युक्तेच्छया सकलकारणं कार्यात्मना रूपान्तरं सद् आविर्भवति. तस्मिन्नेव रूपे भगवद्धर्मात्मकसत्त्वेन आनन्दांशः तिरोहितः. अक्षरब्रह्मणो अधिकारिभेदेन द्विधा स्फुरणम्. तत्र भगवद्भक्तिभास्यम् अक्षरब्रह्मणः प्रथमं स्वरूपम्. **"अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिं यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम"** (भग.गीता.८।११) **"दर्शयामास लोकं स्वं गोपानां तमसः परम्, सत्यं ज्ञानमनन्तं यद् ब्रह्मज्योतिः सनातनम्"** (भाग.पुरा.१०।२५।१४-

१५). ब्रह्मज्ञानभास्यम् अक्षरब्रह्मणो अपरं स्वरूपम्. ज्ञानिनां कृते तद् अक्षरब्रह्म सच्चिदानन्दत्व-देशकालपरिच्छिन्नत्व-स्वयंप्रकाशत्व-गुणातीतत्वादिरूपेण भासते. न क्षीयते क्षरति वा अक्षरम् इति स्वस्वभावेन प्रकाश्यमाने अक्षरब्रह्मणि समेषां धर्माणां तिरोभावः. तद् अक्षरब्रह्म आविर्भाविकया शक्त्या कार्यात्मना अनेकरूपापलमपि(?) तिरोधानात्मिकया शक्त्या तिरोहिते निखिले प्रपञ्चे निर्विकल्पमेव परितिष्ठति. वेदोक्तकर्तृत्वादिधर्माणां तिरोभावएव भवति नतु अभावः. तथाच उक्तम् आचार्यपादेन "**अभावास्तु अस्मन्मते तिरोभावातिरिक्ताः न भवन्ति**" (भाग.सुबो.२।९।३२) शब्दब्रह्मणो अभिव्यक्तस्वरूपम् आविर्भावात्मिकया शक्त्या उद्भूतं कार्यात्मकं जगत्. अव्यक्तस्वरूपं हि तिरोहितसर्वशक्तिकं सर्वव्यवहारातीतम् इति. तच्च स्वरूपतः सर्वविकल्पातीतमपि कार्यात्मना अभिव्यक्तं सद् वियदादिरूपेण प्रतीयते. तिरोहिते हि कार्ये स्वस्वरूपेण अवतिष्ठते. "**ये त्वक्षरमनिर्देश्यम् अव्यक्तं पर्युपासते, सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम्**" (भग.गीता.१२-।३) 'ओम्'इति अक्षरब्रह्मणएव उद्भूतम् इदं जगत्. तच्च अक्षरं कालातीतं निष्क्रियं निर्गुणं स्वतःप्रकाशस्वरूपम् अन्यप्रकाशावेद्यं चिन्मात्रम् कारणात्मना अव्यक्तं कार्यात्मना अभिव्यज्यते. "**अव्यक्ताद् अक्षरात् सर्वा जायते भूतसंसृतिः तस्मिन् विलोपतां याति कर्मभोगोपनिर्वृतौ**". तस्यैव अक्षरब्रह्मणो वैखरी-मध्यमा-पश्यन्ती-परादिरूपेण जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति-तुरीयावस्था विशेषस्य परिणामः. तत्र वैखरी वाग् जाग्रद्रूपा तस्यां हि बाह्यं जगद् अर्थात्मना भेदेन अवभासते. स्वप्नावस्थारूपा मध्यमा वाक् तत्र बोद्धार्थो अभेदेन अवतिष्ठते. सविकल्पकसमाधौ योगिभिः अभिगम्या पश्यन्ती वाक् सुषुप्तिरूपा. नहि तत्र शब्दार्थयोः भेदः कथञ्चिदपि प्रतीयते. निर्विकल्पकसमाधौ स्वप्रकाशेन अभिव्यक्तस्वरूपा निर्विषया च परावाक् चिद्रूपा मूलभूता ब्रह्मस्वरूपा. तथाच श्रुतिः "**संसुप्तवच्छून्यवद् अप्रतर्क्य तन्मूलभूतं पदम् आमनन्ति**" (भाग.पुरा.१२।४।२१). 'ॐ'कारशब्दे स्थिताः तिस्रो मात्रा अवस्थाविशेषस्य हेतवो भवन्ति. उक्तञ्च माण्डूक्योपनिषदि "**जागरितस्थातो वैश्वानरोऽकारः प्रथमा मात्रा, स्वप्नस्थानस्तैजस उकारो द्वितीया मात्रा, सुषुप्तस्थानः प्राज्ञो मकारस्तृतीया मात्रा**" (माण्डू.उप.९।१०।११). स्वयञ्च

व्यक्तस्वरूपो अयम् 'ॐ'कारशब्दो निर्विकल्पकसमाधिविषयीभूतः तुरीयः. **''तज्ज्ञात्वा परमं साम्यमुपैति''** (नारा.ताप.उप.३।४) इति श्रुतेः **''अव्यक्तोक्षर इत्युक्तः तम् आहुः परमां गतिम्''** (भग.गीता.८।२१) इति स्मृतेश्च. भागवते **''सर्ववेदमयेनेदम् आत्मना आत्मयोनिना प्रजाः सृज यथापूर्वं याश्च मय्यनुशेरते''** (भाग.पुरा.३।९।४३). तदक्षरं विभक्तं सत् सर्गमापन्नं जगद् इति व्यवह्रियते. अविभक्तं विश्वात्मा इति कथ्यते. **''व्यतीतो भेदसंसर्गौ भावाभावौ क्रमाक्रमौ, सत्यानृते च विश्वात्मा प्रविवेकात् प्रकाशते''** (वाक्प.स्वोपज्ञवृत्तिः).

चर्चा

शुद्धाद्वैतसम्मतं हि शब्दाद्वैतकारणम्

डॉ. रामकिशोर त्रिपाठी

प्रबलकुमार सेन : अत्र प्रश्नद्वयं वर्तते. १. कार्ये आविर्भूते सति उपादानकरणे तत् कार्याविर्भावकशक्तिः वर्तते न वा? वर्तते चेत् तत्कार्यस्य पुनराविर्भवनं कथं न स्यात्? न एतस्मिन् मते प्रागभावः स्वीक्रियते यस्य असत्त्ववशेन कार्योत्पत्तिः कार्याविर्भावो वा न सम्भवेत्. तत्कार्यस्य आविर्भावएव तत्कार्यस्य आविर्भावान्तरस्य प्रतिबन्धकः इत्यपि कल्पयितुं न पार्यते, अभावघटितशरीरत्वात् प्रतिबन्धकस्य, अभावस्य च एतस्मिन् मते प्रत्याख्यानात्. न वर्तते सा शक्तिरिति चेत् कथं न वर्तते? नष्टा सा शक्तिः इति न, नाशानभ्युपगमात्. तिरोहिता सा शक्तिः इति चेत्, कदा सा तिरोहिता? प्रागेव आविर्भावस्य, कार्याविर्भावकाले पश्चाद् वा आविर्भावस्य? २. कार्यकारणयोः उभयोरपि नित्यत्वे कार्यकारणभावव्यवस्था कथं स्वीक्रियेत? श्रुतिबलात् ब्रह्मणः भगवत्कारणत्वं भवतु नाम, लौकिकस्थले कुण्डलमेव सुवर्णस्य कारणम् इति व्यत्यासएव कथं न स्यात्?

पा. ना. द्विवेदी : आविर्भाव-आविर्भावकयोर्मध्ये कार्यकारणभावः उपचर्यते. अत्र प्रागभावो नास्ति. कुतः? कार्यरूपेणैव कारणे ब्रह्मणि सिद्धमेव पूर्वमेव कार्यम्. अतः अपूर्वा उत्पत्तिः काचित् नास्ति. यथा पूर्वसिद्धस्यैव कूर्माङ्गानि प्रादुर्भावयति पश्चाच्च तिरोभावयति "**कूर्मोङ्गानीव सर्वशः**" इति गीतावचनात्.

तथैव पूर्वसिद्धस्य कार्यस्य भगवति तिरोहितस्य शक्ते: आविर्भावो जायते. अत: कार्यकारणभाव: यथा अन्यै: स्वीक्रियते तथा नास्ति. तथापि लोकव्यवहारानुरोधात् कार्यकारणभावो अस्ति इति उपचर्यते. आविर्भाविका शक्ति: नित्या. सदैव सा तिष्ठति. ईश्वरेच्छा नियामिका. यदि ईश्वर: इच्छेत् कार्यानन्तरमपि प्रादुर्भूतेऽपि घटान्तरं प्रादुर्भवतु इति स्वतन्त्रस्य प्रभो: इच्छाया: नियन्तुम् अशक्यत्वात् तथा भविष्यत्येव. इतिहासपुराणादौ प्रसिद्ध:. नैयायिकाअपि कार्यमात्रं प्रति ईश्वरेच्छा अस्ति.

बी.आर्.शुक्ल : नैयायिकोंकी ईश्वरेच्छा तो बहुत गड़बड़ है. वह तो सर्वदा विद्यमान् है और उसमें सब कुछ है.

गो. श्या. म. : यदि वाल्लभवेदान्तकी दृष्टिसे इस विषयको समझना है तो मैं यह कहना चाहूंगा कि सबसे पहले हमको यह बात ध्यानमें रखनी चाहिये कि चाहे आरम्भवाद हो चाहे परिणामवाद चाहे विवर्तवाद चाहे अविकृतपरिणामवाद चाहे अजातिवाद हो कोई भी वाद हम स्वीकारें, लोकमें कुछ उदाहरण आरम्भवादी हैं कुछ परिणामवादी हैं, कुछ अविकृतपरिणामवादी हैं, कुछ विकृतपरिमवादी हैं और कुछ उदाहरण अजातिवादी भी मिलते ही हैं. अर्थात् सभी तरहके उदाहरण लोकमें मिलते हैं. और प्राय: सभी दर्शन स्वाभिप्रेत उदाहरणोंको लेकर प्रवृत्त हुवे हैं. यह भी हमें स्वीकारना चाहिये. अब कार्यकारणभावविचारके सत्रमें विचारणीय मुख्य विषय यह होना चाहिये था कि जिस प्रकारकी कार्यकारणकी धारणाको विभिन्न दर्शन मानकर चले हैं वह धारणा लोकमें उपलब्ध सभी कार्यकारणभावके दृष्टान्तोंकी व्याख्या सही-सही कर सकी है या नहीं. मुझे लगता है इसका विचार हम इस सत्रमें नहीं कर पाये हैं. दूसरी बात यह कि ब्रह्ममें आविर्भाव-तिरोभव नामकी शक्ति हैं. इसको वाल्लभदर्शन

जितनी सीमित दृष्टिसे यहां चर्चा हुई है उतनी सीमित दृष्टिसे नहीं स्वीकारता है. उसका एक कारण यह है कि सर्वप्रथम हम धर्म और धर्मी को लेकर चले हैं. तो कहीं धर्मीका आविर्भाव होता है कहीं धर्मका आविर्भाव होता है. कहीं धर्मका तिरोभाव होता है कहीं धर्मीका. तो चार प्रभेद तो ये हुवे. १. धर्मी आविर्भूत है पर धर्म तिरोहित २. धर्म आविर्भूत है पर धर्मी तिरोभूत है. जैसे सूर्योदयसे पूर्व उषाका आना धर्मका आविर्भाव है. धर्मी बादमें आता है. तो अवयवायविनोः क्रियाक्रियावन्तो जातिव्यक्त्योः गुणगुणिनोः इत्यादि जितने उदाहरण हैं उन सबमें इस आविर्भाव-तिरोभावको सङ्गत होना पड़ेगा. तब तो यह बात टिकेगी. केवल कार्य-कारणभावके सन्दर्भमें हमारा आविर्भाव-तिरोभाव नहीं है. इस तथ्यको कृपया आप सब लक्ष्यमें रखें. रही बात नित्यता-अनित्यता की. इसके कारण यहां बहुत विवाद हुवा. पर आप ध्यानसे समझें कि ऐसी बात नहीं है कि वाल्लभदर्शनमें नित्यता ही केवल स्वीकृत है और अनित्यता नहीं है. क्योंकि स्वयं वल्लभाचार्य कहते हैं **''अनित्ये जननं नित्ये परिच्छिन्ने समागमः, नित्यापरिच्छिन्नतनौ प्राकट्यं चेति सा त्रिधा''**. किसी प्रकारकी नित्यता है, किसी प्रकारकी अनित्यता भी है. और किसी प्रकारका केवल प्राकट्य ही है. अर्थात् जो कालिक नित्यानित्यताके सन्दर्भसे परे कोई एक प्रकार है जिसे आधिदैविक प्रकार हम कहेंगे. तो सबसे पहली बात यह कि जब हम कार्यको नित्य कहते हैं तब इस अर्थमें नहीं कि नाम-रूप या कर्म का कार्यमें नित्य आविर्भाव है. इस अर्थमें हम कहते हैं कि नाम-रूप और कर्म जिस सत्में प्रकट हुवे हैं वह सत् नित्य है **''नाऽसतो विद्यते भावो नाऽभावो**

विद्यतेऽसतः''न्यायसे. उस सत्में कोई नाम-रूप-कर्म कभी आविर्भूत होते हैं तो कोई नहीं होते हैं. इस अर्थमें हम उसे अनित्य भी मानते हैं. ''अनित्ये जननम्''. मगर उस 'जनन'की व्याख्या प्रागभाव-प्रध्वंसाभावादिसे नहीं करके हम उसकी व्याख्या आविर्भाव-तिरोभावके द्वारा करते हैं. जहां जनन प्रतीत हो रहा है वहां सत् तो रहा किन्तु उस सत्में नाम-रूप-कर्म आविर्भूत नहीं थे. कारणमें कार्यकी नित्यता सदंशेन स्वीकारते हैं हम, नाम-रूप-कर्म तो उसमें आविर्भूत-तिरोभूत होते रहते हैं. जहां नाश होता है वहां हमारे शब्दोमें तिरोभाव होता है. वहां भी यही बात है. नाम-रूप-कर्मका सत्में तिरोधान हो रहा है. एक बात और ध्यानमें रखें. न्याय, शाङ्कर या किसी अन्य दर्शनको यह मान्य हो या न हो इत्यन्यदेतद्, वाल्लभमतानुसार जैसे ''**एकं सद् विप्राः बहुधा वदन्ति**'' कहा जाता है वैसे सत्में अनेकानेक सारे नाम-रूप-कर्मात्मक धर्म प्रकट होते हैं. जिसे 'सृष्ट्याविर्भाव' हम कहते हैं. वह सत् नित्य है. उस सत्का कभी अभाव नहीं होता है. न्याय जहां अभाव सिद्ध करेगा वहां वाल्लभ दर्शन यह कहेगा कि वहां भी सत् तो है ही किन्तु सत्में प्रकट हुवे नाम-रूप-कर्म तिरोहित हुवे हैं. यह स्थिति है. अब ये नाम-रूप-कर्म पहले थे या नहीं? तो उसको हम यह कहेंगे कि सत्में वे नाम-रूप-कर्म तिरोहित हैं. ईश्वरेच्छासे वे नाम-रूप-कर्म प्रादुर्भूत हो जाते हैं. और आविर्भाव-तिरोभावके विषयमें व्यवहारयोग्यता या अयोग्यता की जो बात कही गई उसमें यह बात ध्यानमें रखनी चाहिये कि जहां सत्में नाम-रूप-कर्मका आविर्भाव होता है तो वह सत्की कार्यावस्था है और तिरोहित रहते हैं तो वह कारणावस्था है. सत्

दोनोंमें समान् है. सत् धर्मी है, धर्म नहीं है, नाम-रूप-कर्म उसके धर्म हैं. चित्‌में अंशत्व आविर्भूत होता है अंशत्व तिरोभूत होता है. चिदंशमें अंशत्वका आविर्भाव जीवसृष्टि है अंशत्वका तिरोभाव मुक्ति है. किन्तु अंशत्वके आविर्भाव होने से जीवमें, मैं घोष महोदयके प्रश्नके सन्दर्भमें यह कह रहा हुं कि **''नित्यप्राप्तस्य कण्ठस्थितकनकनयाद् निर्विशेषस्य लब्धिः''** वाला जो सिद्धान्त है वह हम उस तरहसे नहीं स्वीकारते हैं. हम उसे इस तरहसे स्वीकारते हैं कि मुक्तिके भी अनेक भेद होते हैं **''सालोक्यसार्ष्टिसामिप्यसारूप्यैकत्वमप्युत''**. मुक्तिमें भगवा-न्‌को प्राप्त भी किया जा सकता है, भगवान्‌में लीन भी हुवा जा सकता है, भगवान्‌का सालोक्य भी हो सकता है, सार्ष्टिता भी हो सकती है और सामीप्य-सारूप्य भी हो सकता है. ऐसे अनेक मुक्तिके प्रकार होते हैं. क्योंकि शास्त्रमें मुक्तिके जितने भी प्रकार वर्णित हैं हम उनको यथावत् मानते हैं. हम किसी प्रकारका अपलाप नहीं करते हैं. भगवत्पाद शङ्कराचार्य जैसे कहते हैं **''यथाशब्दम् इह भवितव्यम्''** हम ऐसे ही सिद्धान्तको पकड़कर चलते हैं. अब कोई कहता है कि लाघव-गौरवके विचारसे एक मुक्ति मानना श्रेष्ठ होता है तो वह माने. हम तो जैसे शास्त्र कहता है वैसा मानते हैं. **''मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात्''** में **''नित्यप्राप्तस्य कण्ठस्थितकन-कनयाद् निर्विशेषस्य लब्धिः''** वाला सिद्धान्त नहीं है. क्योंकि **''यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति''** में 'प्रयन्ति' भी है. नित्यप्राप्तमें प्रयन्ति कैसे होगा? और 'अभिसंविशन्ति' भी है. यह प्रलयका प्रकार है. प्रलय भी दो तरहसे हो सकते हैं. १. सृष्टिके रहते हुवे जीवका प्रलय और २. सृष्टिकी निवृत्तिसे जीवका प्रलय.

रा.कि.त्रिपाठी : जीवन्मुक्ति आप स्वीकारते हैं ?

गो. श्या. म. : आनन्दसे. आप शास्त्रका वचन लाईये हम उसीको स्वीकार लेंगे. आप उत्प्रेक्षा करेंगे तो ब्रह्म भी हमको अस्वीकार्य होगा. महाप्रभु तो वहां तक आज्ञा करते हैं कि हम कृष्णको परब्रह्म मानते हैं. परन्तु जिस वचनमें कृष्णेतर देवताओंकी परब्रह्मता निरूपित है उनका भी परब्रह्मत्व हम स्वीकार सकते हैं. हम यह कहेंगे कि शिव आपकेलिये परब्रह्म है अथवा ब्रह्म आपकेलिये शिव हो सकता है. बुद्ध कहते हैं **''अत्ता हि अत्तनो नाथ अत्ता हि अत्तनो गतिः''**. हम कहेंगे कि बुद्धके इस वचनका समर्थक एक वचन शास्त्रमें मिलता है **''उद्धरेद् आत्मना आत्मानं न आत्मानम् अवसादयेत्''** अतः हमको उस वचनमें कहा गया सिद्धान्त मान्य होगा. महाप्रभु कहते है कि ईश्वरकी आराधनाके बिना भी सांख्य-योगसे मुक्ति सम्भव है, क्योंकि शास्त्र कहता है. *कोन्स्टिट्यूशन्* शास्त्रने बनाया है. हमको वह मान्य होना चाहिये.

वि. प्र. मिश्र : बलाबल कैसे निर्धारित होगा ?

गो. श्या. म. : अधिकारीभेदसे. हम तस्मात् प्रातिभासिकत्वं नहीं मानेंगे हम लीला मानेंगे.

॥ परिणामवादः(१) ॥

सत्कार्यवाद ऑफ सांख्यास् एंड् वाल्लभ थिअरी ऑफ् आविर्भाव-तिरोभाव

श्रीमतीउज्वला पानसे झा

*

मध्वसिद्धान्तरीत्या कार्यकारणभावविचारः

श्रीप्रह्लादाचार

*

परमाणुकारणवादपरिशीलनं ब्रह्मणो अभिन्ननिमित्तोपादानत्वं च

श्री एन्. एस्. रामानुज ताताचार्यः

*

कार्यकारणभावविषये विशिष्टाद्वैतिनां सिद्धान्तः

श्री के. ई. देवनाथन्

*

श्रीमतीउज्वला पानसे झा



श्रीप्रह्लादाचार



श्रीएन्. एस्. रामानुज ताताचार्य



श्रीके. ई. देवनाथन्



Satkāryavāda of Sāṅkhyas
and
Vāllabha Theory of Āvirbhāva-tirobhāva.

Dr. Ujjwala Panse - Jha,

Introduction :

Philosophers are both interested in and fascinated by the Problem of cause - and - effect. What are these two concepts? What is the relation between the two? What use or purpose is served by these two in our ordinary life first and then in any philosophy or any philosophical system to be precise?

In our ordinary life we have a general notion of cause-and-effect relationship and on the basis of that much of our day-to-day behaviours takes place. We not only infer things but do act accordingly and one must admit that our judgement leads to frustrated behaviours in a very less number of cases. We do pull on quite comfortably with our judgement inspite of the exceptional situations. But when we enter the field of philosophical analysis, of course taking hints from our ordinary empirical experiences and start theorizing we do enter into a very interesting province called 'Problem of Causality'.

To our satisfaction we almost have as many theories as the systems of Indian Philosophy so far as this issue in concerned.

In this paper, we propose to discuss the Satkāryavāda of the Sāṅkhya system and compare it with the Āvirbhāva-tirobhāva-vāda of the Śuddhādvaita philosophy of Srī Vallabha. Thus, the paper is divided into three parts :

(i) Satkāryavāda of the Sāṅkhyas;

(ii) Āvirbhāva-tirobhāva-vāda; and

(iii) Analysis and observations.

(i)Satkāryavāda of the Sāṅkhyas :

While explaining the cause and effect relationship between two things, Sāṅkhyas contend that if 'X' is an effect of 'Y' then 'X' necessarily exists in 'Y', nay, 'X' is identical with 'Y'. This stand of the Sāṅkhyas is called Satkāryavda. They argue, if Kārya does not exist in the Kāraṇa or in other words, if both of them are not identical, where from would the effect occur in the cause?

To begin at the very beginning, the main doubt regarding the cause and effect is fourfold. When an effect say, 'jar' is produced by a cause, say, 'a ball of clay', then the main questions need to be answered are :

(i) Whether that effect, absolutely absent in the cause was produced afterwards or

(ii)It was already there in the cause or

(iii)It was absent and also present in the cause or

(iv)None of the both?

Let us consider all these possibilities one by one. Let us first think i.e. let us accept for argument's sake that an effect was absolutely absent in the cause and then it is produced in it later. If this had been so then the following difficulties would have arisen :

(i)If an 'effect' is absolutely absent in the 'cause' then one could have claimed 'something' to be the 'cause of 'a horn of an ass', as it also is absolutely absent in that particular cause. In other words, when one says, a pot is absolutely absent in a particular cause, before it is produced, one can also say that a horn of an ass is absolutely absent in a certain cause and hence it is likely to be produced, just because 'being absolutely absent' is all the same in case of 'pot' as well as in the case of 'a horn of an ass' Moreover, even in case of an effect such as pot, there is no difference in the state of absence whether it is pre - absence (Prāgabhāva) or destruction (Pradhvṁsa). And this will lead to the contingency namely : as the two Kapālas or potsherds become the cause of pot in the pre-absence state, similarly, the pieces of pot after its destruction should become the cause of the pot.

(ii)Another difficulty would be : If the effect is totally

absent in the cause then one cannot explain why one goes to collect a certain cause to produce a certain effect as in each and every cause the desired effect is totally absent without any difference. e.g. a person in need of oil goes to collect either sesamun or mustard but never goes to collect sand instead. Further, if there is no oil in Tila or Sarṣapa then how are they different from sand (Sikatā) ?

(iii)Moreover, if there is no effect in the cause then the verbal behaviour about it also will be baseless. No one says, 'mṛdam karoti' but everyone says, 'Ghatam karoti'. If Ghata is totally absent then how can one refer to it ?

(iv)Further difficulty is : If effect is totally absent in cause and hence is totally different from it then when a pot is produced why does one not find the ball of clay (mṛtpiṇda) as it is ?

If one argues that a cause produces an effect by getting destroyed itself then this will mean that an effect is produced out of absence. If so, then the further question would be why and how shall one explain the regularity of cause producing the effect immediately after its own destruction and never after some or long time ? Moreover, if a mṛtpiṇda is destroyed in one place a pot will come into being in another place as absence is everywhere. Thus, the first possibility cannot be accepted.

If we accept the second option, namely, a cause being identical with the effect produced it then as the cause is present, the effect also is very much present as it is not different from the cause and hence there is no difficulty as in the first option. This is why the first option has to be abandoned.

If we consider the third option, namely, the effect is present as well as absent in the cause, then we find that this is an impossibility only because Sat (Present) and Asat (absent) being exactly opposite to each other, cannot exist together. Thus, if the effect is present it cannot be absent and vice-versa.

The last option, namely, 'neither of the two' is again an impossibility.

Thus, the Satkāryavādin concludes, Kārya exists—is present—in the cause. Then why does one not see it then? The Sāṅkhya answers or rather question : Is it necessary always to see something with eyes? We can infer it and inference is as valid a means of knowing as perception in our system. We cannot perceive Kārya in Kāraṇa because it is in dormant stage. A Kārya is merely manifested by the efforts of the agent.

To sum up the stand of Satkāryavāda one may say that the following are the main aspects of the theory:

(i)The effect is pre-existent in its cause i.e. it is not produced a new. Na Asataḥ sat jāyate.
(ii)The effect is identical with its cause
(iii)The effect is eternally existent.
(iv)The cause is the substance of the effect i.e. it itself becomes the effect.
(v)The world is the Pariṇāma of Prakṛti i.e. transformation of the eternal or uncaused cause.

Naiyāyikas who are known as a-sat-kāryavādinshave various objections against the sat-kāryavāda of the Sāṅkhyas. But if we look into the Vallabha system of Vedanta we find that their Āvirbhāva-tirobhāvavāda comes close to the Satkāryavāda.

Let us look into Āvirbhāva-tirobhāvavāda in brief, which will enable us to understand its position in comparison with other systems as well. For this paper, I have confined myself with the Āvirbhāva-tirobhāvavāda of Puruṣottamacaraṇa (Puru.).

(ii)Āvirbhāva-tirobhāvavāda :

Āvirbhāva and Tirobhāva are the two śaktis of God. The term 'Āvirbhāva' means : ''आविः प्रकटं भावयति, उपादानान्तःस्थं कार्यं बहिः प्रकटं करोति या निमित्तगता उपादानगता शक्तिः सा 'आविर्भाव'पदवाच्या''. The term 'Tirobhāva' means : ''एवं तिरो अप्रकटं भावयति, बहिष्ठं कार्यं उपादानान्तः स्थापयति या शक्तिः नाशकगता सा 'तिरोभावं'शब्दवाच्या''.

So, that capacity in the instrument and material which manifests the effect outside, which was in the material is known as 'Āvirbhāva' and the capacity which places the external effect (again) inside the material, which resides in the destroyer is known as 'Tirobhāva'.

Puru. has explained : "एवञ्च यन्निष्ठाविर्भावशक्तिरूपाद् धर्माद् यस्य आविर्भवनरूपधर्मसिद्धिः तस्य तत्कारणम् इति उच्यते. एतेनैव कार्यं नाश्यं च व्याख्यातम्. तथैव उक्तरीतिकान्तर्भाव-बहिर्भावाख्य- नाशोत्पत्तिशालित्वमेव अनित्यत्वम् इत्यपि. अनेनैव न्यायेन आविर्भाव-तिरोभावयोः नित्यत्वं सदातनत्वं भगवद्रूपत्वं च अवसेयम्".

Thus, the term's Kārya-Kāraṇa, Nāṣya-Nāśaka and also Anitya-Nitya are explained.

One can understand why Kārya has to be accepted as Nitya and Sat in the system by knowing that everything in this system is identical with God—unless Kārya is eternal it cannot be identified with God. Hence, everything is Nitya because everything is Īśvara. Thus, the terms, which are diagonally opposite of each other in the utter realism of Nyāya namely, Kārya and Nitya are quite in harmony with each other in the Śuddhādvaita system, we have seen why.

Puru. says, the sentences such as : "परास्य शक्तिः विविधैव श्रूयते" or "मयूराः चित्रिता येन शुकाश्च हरितीकृताः हंसाश्च श्वेतगरुतः स मे विष्णुः प्रसीदतु". Point towards the eternal

Śakti of God which is capable of 'कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथाकर्तुम्'.

Thus, after refuting a-sat-kāryavāda on one hand and after accepting the Śakti-theory of Āvirbhāva-tirobhāvavāda maybe said to focus the main points of it in the following verses :

तस्मादसत उत्पत्तिर्न युक्तिमधिरोहति। अतो धर्मी पूर्वसिद्धः सर्वथैवाभ्युपेयताम्॥
तथा 'नष्टो घट' इति व्यवहारस्य सिद्धये। तदाव्युपेयस्तेनायं धर्मी सिद्धः सनातनः॥
एवं च धर्मिनित्यत्वे ब्रह्मातादात्म्यमस्य च। बोध्यं 'पुरुष एवेदं' स वै सर्वमिदं जगत्॥
'इदं सर्वं यदयमात्मे'त्यादि श्रुतिदर्शनात्। तथा सति स भूतं स भव्यमेतच्छ्रुतेर्बलात्॥
तादृशव्यवहारेऽपि न क्षतिस्तस्य काचन। शक्तिस्तु सिद्धा प्राक्तेन शक्ताद्धेतोर्बहिः स्थितिः॥
आविर्भावस्तिरोभावस्तास्मिन्नेव स्थितिर्मता। अयं जनी प्रादुर्भावे नश चादर्शन इति॥

(iii)Analysis and observations :

We said in the beginning that there are almost as many theories as the systems of Indian Philosophy so far as this issue is concerned. It becomes clear from whatever we discussed so far, that through there is a lot of similarity between the Satkāryavāda of the Sāṅkhyas and the Āvirbhāva-tirobhāvavāda of the Vallabhas still one is apt to point the differences as well.

Again, to begin at the very beginning, two points are such which have got to be cleared to give a philosophical theory of cause and effect relationship :

(1)Whether 'effect' is just a different stage of a 'cause' or it is something newly produced that was not there in the cause previously. And

(2)How to explain that a certain thing leads to a certain another thing. What is the controlling factor ? In other words : How is it that a lump of clay gives rise to a pot and never to a cloth and threads result into (with the whole causal complex present, of course,) a clothe alone ?

We find that Vallabhas, to answer these two questions, have accepted the viewpoints of two prominent systems of Indian Philosophy, namely, Sāṅkhya and Pūrvamīmāṁsā.

To explain : So far as the first question is concerned, they have accepted the Satkāryavāda of Sāṅkhyas and on the other hand, so far as the second question is concerned, they have sided with the Mīmāṁsā view that each and everything in the universe has some Śakti some potential to produce some effect or the other. This is the reason why threads produce cloth and mud a pot.

If we consider the points of differences then they may be stated as under :

So far as Sāṅkhyas' Satkāryavāda is concerned they have accepted prakṛti as Mūlakāraṇa of everything — there is no role for God so far as the creation of universe is concerned in this system, whereas, Śuddhāvaita school

accepts Viṣṇu as the source of everything. Each and everything in the universe is related to God - understood in this way.

Another important point is that Prakṛti transforms herself into various effects whereas in Śuddhādvaita God himself manifests in each effect and at the time of Nāśa disappears from it.

So far as the Śakti theory of Mīmāṁsā is concerned, it is totally acceptable to the Śuddhādvaita School—only thing is that this Śakti is controlled by the desire of God Puru. says : ''उक्तरीत्या सिद्धाया अपि तस्याः भगवदिच्छया नियतत्वात्. नच तस्याअपि नित्यत्वात् तद्दोषतादवस्थ्यम्. इदमस्मिन् कालेऽस्मिन् देशे एवम् अस्माद् बहिर्भवतु इदं चास्मिन् अन्तर्भवतु इति तदाकारस्य फलबलेन कल्पनीयत्वात्''.

Thus even if the Śuddhādvaita school has accepted Satkāryavāda on one hand and Śaktivāda on the other, they have their own theory of Āvirbhāva - tirobhāva, which is something more than the sum of these two theories.

चर्चा

Satkāryavāda of Sāṅkhyas and Vāllabha Theory of Āvirbhāva-tirobhāva.

डॉ. उज्वला पानसे झा

यज्ञेश्वर शास्त्री : Metaphysically in शुद्धाद्वैत, आविर्भाव-तिरोभाव these two words denote deferent senses. Tirobhāva means concealment of certain qualities of god. See, when matter is created, Ānandaṁśa and Cidaṁśa aspects are suppressed or concealed and matter is created. And when Jīvas emanate the word is used ''विस्फुल्लिङ्गाः व्युच्चरन्ति'' then Ānandaṁśa is suppressed or concealed. And then Antaryāmī, all the three aspects are revealed. Technically calling, here, manifestation of all these quality; that is nature of Brahman. Therefore, when we talk about cause and effect, it is not still clear. Here Āvirbhāva means manifestation of objects or deferent things or Āvirbhāva means manifestation of Brahma. And Tirobhāva means it is a disappearance of certain qualities. It is not understood as Laya. It is concealment of certain qualities. That

is not very clear. Metaphysical point of view I am talking.

सुनन्दा शास्त्री : What I understood Śuddhādvaita is this that since everything is Brahma, there can not be Laya of anything. Its only the concealment. It is suppressed. That particular point or aspect of the thing is suppressed. Suppose it is bliss. Bliss is suppressed. Or it is manifested in the Anaryāmī. And it is in the inner things, matter, that is Jaḍa, only Sadaṁśa is expressed. That is what I understood. But it is not really Laya or Nāṣa of anything.

उज्वला पानसे : I think I have given the definition as per Puruṣottamacaraṇa. "आविः प्रकटं भावयति". By that he has said that "उपादानान्तस्थं कार्यं बहिः प्रकटं करोति. Now whatever is Upādanakāraṇa, ultimately it is Brahma or Kṛṣṇa. But if we talk about physical things then Upādāna is Vṛtti. And "तत्स्थं कार्यम् आविः प्रकटं करोति". He has said that the Śakti is there "यन्निष्ठाविर्भावशक्तिरूपाद् धर्माद् यस्य आविर्भावनर्धमरूपसिद्धिः तस्य तत् कारणम् इति उच्यते. So perhaps he is trying to explain from that point of view that Mṛtpinḍa is Kṛṣṇa because it manifests Ghaṭa. Ultimately everything is identical with God. So, as you said, ultimately everything is manifestation of quality of god or manifestation of himself and disappearance

or concealment. But the same thing is you have to explain for day to day causal relationships like Mṛttikā and Ghaṭa, then perhaps it can be explained by this definition.

रामचन्द्र माझी : आपने सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद का जो *क्लासिफिकेशन* दिया है उसके विषयमें एक प्रश्न है. सत् और असत् को लेकर जो ...हुवा क्या यह इस बातपर निर्भर नहीं करता है कि हम कार्य और कारण से क्या अर्थ समझते हैं. एक प्रश्न. दूसरा प्रश्न यह है कि आविर्भाव और तिरोभाव में कालकी धारणा काम करती है. और नित्यताकी जो बात है वह कालकी धारणासे सुसङ्गत नहीं बैठती है.

बी.आर्.शुक्ल : उनका दूसरा प्रश्न यह है कि आविर्भावकी धारणके साथ कालका सम्बन्ध है परन्तु नित्यके साथ कालका सम्बन्ध नहीं होता है. तब फिर नित्यका आविर्भाव कैसे माना जाता है?

पा. ना. द्विवेदी : यहां काल चेष्टा है. जिसको काल आप समझ रहे हैं वह काल यहां नहीं है. ईश्वरेच्छासे नियत आविर्भाव-तिरोभाव है.

परमाणुकारणवादपरिशीलनं
ब्रह्मणो अभिन्ननिमित्तोपादानत्वं च

प्रो. एन्. एस्. रामानुज ताताचार्यः

अनन्यपरशास्त्रसिद्धेषु अर्थेषु ''श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वाद्'' इति न्यायेन गत्यन्तराभावे काचित् गमनिका स्वीकार्या. अनुमेयेषु तु अर्थेषु यथादृष्टान्तसिद्धिः, अन्यथा अतिप्रसङ्गात्. धूमादिना नित्यवह्निसिद्धौ अतिप्रसङ्गः. ततश्च अवयवातिरिक्तावयविवादिनां नैयायिकानां अवयवाः स्वावयवैः परस्परं संयुज्य अवयविनम् आरभन्ते इति सिद्धान्तः. अयञ्च सिद्धान्तो द्व्यणुकपर्यन्तं निर्विघातः. द्व्यणुकन्तु निरवयवाः परमाणवः आरभन्त इति तैः कल्पितम्. तत्र एवं प्रसङ्गावतारः : यदि परमाणवः स्वांशतः संयुज्य अवयविनम् आरभेरन् तदा सो अंशो अवयवरूपः तदन्यो वा ? आद्ये तस्यापि तथा इति अनवस्था. द्वितीयः सो अंशो धर्मिस्वरूपो वा औपाधिको वा ? आद्ये धर्मिस्वरूपमेव अंशादिभावम् आपन्नमिति भिन्नाभिन्नता स्यात्. द्वितीये उपाधिसम्बद्धः स्वयम् अंशः इति आगतम्. तथा सति उपाधिसम्बन्धः कार्त्स्न्येन भवति वा अंशतो भवति वा ? इति विकल्पावतारः. अतः परिशेषाद् अंशनिरपेक्षसंयोगवद्भिः अन्योन्यासंयुक्तांशरहितैः अर्थात् कृत्स्नसंयुक्तैः अणुभिः द्व्यणुकस्य आरम्भः स्यात्. तथाच सप्रतिघत्वविरोधः त्यक्तः. मूर्तानां वस्तूनां समानदेशत्वाभावः सप्रतिघत्वम्. स्वाक्रान्तदेशे अन्यवस्तुसम्बन्ध-प्रतिघातः, तद्रूपविरोधः.

अपिच सर्वेषु परमाणुषु एकपरमाणुप्रदेशमात्रावस्थितेषु स्वाधिकदेशव्यापि-कार्यारम्भो न स्यात्. न खलु अवयवास्पृष्टे कुत्रचित् प्रदेशे अवयवी तिष्ठेद्, अदर्शनाद् अनभ्युपगमात् च. अन्यथा बदरपरिमाणकार्योत्पादकेभ्यो

अवयवेभ्योऽपि पर्वतपरिमाणकार्योत्पत्तिः स्यात्. अतः औपाधिकांशतोऽपि अवयवासमवेतत्वं नैयायिकानभ्युपगतम्.

नच विनश्यदवस्थायाम् अवयवं विनापि अवयवी तिष्ठत्येव; तथाच अवयवाभावप्रदेशेऽपि विनश्यन्नपि अवयवी तिष्ठतु; अतएव अयुतसिद्धलक्षणे 'अविनश्यदवस्थम्' इति विशेषणं दत्तम् इति वाच्यम्, अविनश्यदवस्थस्यापि अवयविनो अवयवाभावप्रदेशे स्थित्यभ्युपगमे द्वित्रितन्तुभ्योऽपि गजशरीराच्छाद-कपटोत्पत्तिः स्यात्. अतो अवयवानवच्छिन्नप्रदेशे अवयविवृत्तिः अनिष्टेति अनिष्टप्रसङ्गः तदवस्थः. तथाच असिद्धं परमाणुं तदपेक्षया अधिकपरिमाणं द्व्यणुकं च साधयितुम् इच्छतः तव सिद्धस्य मेर्वादेः हानिः.

ननु परिमितानां सर्वेषां वस्तूनां दिग्भेदेन भागभेदो दृश्यते ऊर्ध्वभागः पूर्वो भागः दक्षिणो भागः इत्येवम् इति परमाणुष्वपि तथा अङ्गीकारो भवतु इति चेत्, मा एवं दिक्संयोगायत्तोऽपि हि भागभेदः सावयवेष्वेव दृश्यते. त्रसरेणोरपि त्वया सावयवत्वाङ्गीकारात्. अपिच विश्वव्याप्तैकदिक्तत्त्व-वादिनः तव दिक्संयोगभेदो नास्ति, प्रतियोगिदिश एकत्वात्. तथाच दिक्संयोगभेदाधीनो भागभेदो दुर्वचः. दिगुपाधिप्रतियोगिकसंयोगभेदात्तु स्यादपि भागभेदो यदि तत्रापि अंशानंशविकल्पक्षोभो अतिलङ्घ्येत. अयं भावः : परमाणवः स्वांशैः दिगुपाधिभिः संयुज्यन्ते दिगुपाधयो वा स्वांशैः परमाणुभिः संयुज्यन्ते इति विकल्पे, न आद्यः, परमाणूनां निरवयवत्वात्. न द्वितीयः, उपाधिसंयोगः परमाणौ कात्स्न्येॅ चेद्, उपाध्यन्तरसंयोगो न स्यात्. सर्वसमावेशे च सर्वदिगुपाधिसंयोगानां परमाणुषु पृथक्प्रदेशे च सर्वदिगुपाधिसंयोगानां परमाणुषु पृथक्प्रदेशरहितानां कथम् औपाधिकभागभेदापा-दकत्वम्? यदिच अंशभेदं विनापि संयुक्ताः उपाधयः स्वसंयुक्ते परमाणौ अंशभेदकल्पकाः तदा परमाणवएव तथा अंशभेदकल्पकाः भवन्तु कृतम् उपाधिभिः. तदङ्गीकारेऽपि तत्संयोगस्य परमाणौ व्याप्यविद्यमानस्य अंशभेदक्लृप्तौ अनुपयोगात्. तद् इदं सर्वम् अभिप्रेत्य आहुः **''षट्केन युगपद् योगात् परमाणोः षडंशता, षण्णां समानदेशत्वे पिण्डः स्यादणुमात्रकः''** इति.

षड्भिः परमाणुभिः एकस्य परमाणोः षट्सु पार्श्वेषु संयोगे परमाणोः षडंशता स्यात्. यदि पार्श्वभेदम् अन्तरेण संयोगः तदा अधिकपरिमाणं कार्यं न स्याद् इति तदर्थः.

ननु तार्किकैः द्व्यणुक-त्र्यणुकस्वीकाराद् अणुद्वयम् अणुषट्कं वा गृहीत्वा दोषे वक्तव्ये षड्भिः परमाणुभिः सप्तमस्य कस्यचित् संयोग इत्यस्य तदनुक्तत्वात् तद्ग्रहणेन कथम् इदं दूषणम्? इति चेद्, अत्र द्व्यणुकादिसदसद्भावोपेक्षया सामान्यतः इदम् उच्यते. लोके पदार्थेषु चतुर्दिगवच्छेदेन अधश्च ऊर्ध्वञ्च पदार्थानां संयोगो दृष्टः. तथा परमाणावपि परमाण्वादिसंयोगः सम्भाव्यते. अवयवानां संयोगेन अवयव्यारम्भवादिना तुल्यनयात् परमाणावपि ईदृशं संयोगं न वारयितुं शक्नोति. तत्र सांशत्वम् अधिकपरिमाणाभावो वा इति दोषः. एवञ्च षट्केनेति षण्णामिति च उपलक्षणम्. दिक्सम्बन्धवद् विदिक्सम्बन्धस्यापि सुग्रहतया दशदिग्गतपमणुसंयोगे दशांशता स्याद् इति भाव्यम्.

ननु बुद्धिः तावत् सर्वतन्त्रसिद्धा. सांवृति इत्यपि हि तां माध्यमिको मन्यते. समन्तात् वृत्तिः सर्वसाधारणम् आवरणम्. तिमिरकामलादीनां कतिपयप्राणिमात्रावरणत्वात् तद्वारणाय समिति. तच्च आवरणम् अज्ञानमेव. तत्कल्पितत्वाद् बुद्धिरपि सांवृति इति आह शून्यवादी. अस्तु. सा बुद्धिः एकापि अनेकविषया दृष्टा इष्टा च. निरंशाच सा प्रत्येकं कात्स्न्येंन अंशतो वा विषयीकुर्यात्. न आद्यो, अन्यानुल्लेखप्रसङ्गात्. न द्वितीयो, निरंशत्वात्. तत्र चेत् कश्चित् समाधिः अणुष्वपि तथा स्याद् इति चेद्, न, एकवियषयनिरूपितविषयिता बुद्धौ यदि कात्स्न्येंन स्यात् तदा विषयान्तरनिरूपितविषयिता तस्यां बुद्धौ न स्याद् इति न वक्तुं शक्यम्. एकस्यामेव बुद्धौ अनेकविषयकत्वस्य अनुभवात्. एवम् एकस्य निरंशस्य अनेकबुद्धिविषयत्वमपि निरूढम् (उपपन्नम्). अवयव्यारम्भकसंयोगस्तु त्वयाऽपि न क्वचिद् अंशनिरपेक्षः उक्तः. क्वचित् विशेषाङ्गीकारे च नियामकाभावः. ननु अवयविनम् अतिरिक्तम् अस्वीकुर्वतापि बौद्धेन परमाणुवादिना सङ्घातस्य

इष्टत्वात् तुल्यो दोषः. संयोगसाध्यः सङ्घातः. संयोगः कात्स्न्र्ये अंशतो वा इति विकल्पावतारात् इति चेद्, न, संयोगसाध्यस्य सङ्घातस्य अभावात्. तत्स्वीकारे हि अवयविवादएव वरम्.

ननु निरंशः संयोगः उभयवृत्तिः अङ्गीक्रियते. तत्र एकनिरूपिताधेयता संयोगे किं कात्स्न्र्येन उत अंशेन. आद्ये तत्र अन्यनिरूपिताधेयता न स्यात्. अन्त्ये संयोगस्य सांशत्वापत्तिः इति चेद्, न, विषयित्ववत् समाधेयत्वात्. संयोगोऽपि हि द्वयोः न स्वांशाभ्यां वर्तते इति दृश्यते. यथा बुद्धेः अंशाभावेऽपि अनेकनिरूपिताः विषयिताः वर्तन्ते तथा निरंशे संयोगे वस्तुद्वयनिरूपिताधेयताद्वयं भवितुम् अर्हति, दर्शनानुगुण्यात्.

एवं स्वामित्वादिकमपि न प्रतिबन्दिः दर्शनानुरोधात्. नानावस्तुस्वामिनि एकवस्तुनिरूपितस्वामित्वम् अन्यनिरूपितस्वामित्वेन सहांशावच्छेदमन्तरा वर्तते. तथा उभयस्वामिके एकस्मिन् वस्तुनि उभयनिरूपितस्वत्वद्वयम् अंशनिरपेक्षम् अस्ति, तथा अनुभवात्. प्रकृतेतु नैवम्. अंशापेक्षयाएव दर्शनात्.

आक्षेपः

अस्तु तर्हि संयुक्तप्रतिबन्दिः : मूर्तैः विभूनां संयोगो अस्ति न वा. न चेद्, अन्यतरकर्मजसंयोगस्य विलोपप्रसङ्गः, अविशेषात्. यदा पक्ष्यादेः अन्यतरस्य कर्मसत्वेऽपि विभुषु संयोगो न उत्पद्यते तदा तत्र व्यभिचारात् अन्यतरकर्म न संयोगकारणमिति कुत्राऽपि अन्यतरकर्मणा संयोगो न स्याद् इति. अस्ति चेद्, यदि कात्स्न्र्येन विभुद्रव्यम् एकेन स्पर्शवता मूर्तेन संयुज्यते कथं स्पर्शवन् मूर्तान्तरेण तस्य संयोगः. तथा च सर्वमूर्तद्रव्यसंयोगित्वरूपविभुत्वभङ्गः. यदि अंशतः संयुज्यते तदा सावयवत्वप्रसङ्गात्. उत्तरत्र (सङ्घातत्वे) नानात्वभेदाभेदयोः अन्यतरापातात्. एकमूर्तद्रव्यसंयुक्तात् भेदः मूर्तान्तरसंयुक्ते स्यात्. अभेदप्रतीत्या अभेदोऽपि एष्टव्यइति भेदाभेदावतारः. किञ्च सांशत्वपक्षे विभुद्रव्यांशानां मिथः संयोगो अस्ति न वा? अस्ति चेत्, तत्रापि स्वांशभेदेन संयुज्यते न वा? इत्यादिप्रसङ्गः.

नास्ति चेद्, असंहतरूपता स्यात्. एकं वस्तु विभुद्रव्यं न स्यात्. ननु औपाधिको विभूनाम् अंशभेदः इति चेत् न, उपाधिसंयोगेऽपि अंशादिविकल्पानपायात्. निरंशेऽपि संयुज्यमानं स्वरूपेण तद्भेदोपाधिः इति चेत्, न, स भेदः उपाधिना छिन्ने चेद् अवयवविश्लेषात्मा स्यात्. अच्छिन्ने तु भेदाभेदवादएव शरणम्. अतएव उपाधिसमपरिमाणेषु विभुद्रव्यस्य प्रदेशेषु तत्तदुपाधिसम्बन्धः इति व्यवस्था इति निरस्तम्. प्रदेशभेदस्यैव मृग्यमाणत्वात्.

विभुद्रव्यमेव तत्तन्मूर्ततुल्यपरिमाणं जायते इति चेत्, न, विरोधात्—विभु न कार्यत्वाभावात्, कार्यत्वे च विभुत्वव्याघातात्. तत् तुल्यपरिमाणमपि अंशभेदेन जायते उत न? उपाधिना विच्छिन्नं तत् तुल्यपरिमाणं जायते अविच्छिन्नं वा? इत्यादिदोषानतिक्रमात् च.

काल्पनिकांशभेदेन मूर्तसंयोगः इति चेत् तर्हि वस्तुतस्तु अखण्डेन इति उक्तं स्यात्, कल्पनिकस्य अंशस्य पारमार्थिकवस्तुनिर्वाहकत्वायोगात्. अपिच अंशभेदकल्पना च किं विभुद्रव्यस्वरूपमात्रे उत अंशेऽपि आहोस्विद् अंशएव? इति विकल्पगर्तो दुस्तरः, नानात्वभेदाभेदादिप्रसङ्गात्.

निरवयवनामपि विभूनां स्वभावतएव अनेकमूर्तसंयोगक्षमत्वम् इति चेद्, अणूनामपि एतद् अस्तु, अविशेषात्. एतदुक्तं भवति. अंशाभावेऽपि अणौ अण्वन्तरं स्वसंयोगेन प्रदेशकल्पकम्. तथाच पृ(थु?)...वस्त्वारम्भो भवितुम् अर्हति इति.

एवं निरवयवत्वेन अभिमते त्रसरेणावपि उक्तदोषाः न अतिवर्तन्ते. तथाहि त्रसश्चाऽसौ रेणुश्च त्रसरेणुः. जालसूर्यमरीचौ दृश्यमानं चलं रजो अतिसूक्ष्मम्. तदतिरिक्तसूक्ष्मपरमाण्वनङ्गीकारेऽपि तस्य रजसो अपलापायोगात्. तस्यैव सिद्धान्ते परमाणुत्वात् निरंशत्वाच्च. तत्र एकेन अन्यस्य रजसः किं कात्स्न्र्येन्वा सम्बन्धः इति विकल्पे संयोगस्य स्वभावतो निरंशेऽपि

प्रदेशकल्पकत्वम् इत्येव वक्तव्यम् इति.

समाधानम्

अत्र उच्यते. यदि वयं प्रदेशवर्तिगुणापलापाय प्रवर्त्स्यामः तदा विभुप्रतिबन्द्या अणुष्वपि तत्सम्भवः प्रदर्श्येत. किन्तु अवयव्यारम्भकानाम् अवयवैरेव संयोगः इति नियमस्य त्वयैव अन्येषु सर्वेषु कार्येषु अङ्गीकारात् कल्प्येष्वपि परमाणुषु तत्प्रसङ्गो दुर्वारः इति ब्रूमः. दृष्टानुसारेणैव हि कल्पना भवति. भवदभिमतानाम् अनंशानाम् अणूनाम् अदर्शनात्. अनुमानात् अनंशान् अणून् कल्पयाम इति चेत्, न, अनन्यथासिद्धस्य लिङ्गस्य अभावात्.

ननु अस्ति लिङ्गम्, अणुपरिमाणतारतम्यं क्वचिद् विश्रान्तं परिमाणतारतम्यत्वात् महत्परिमाणतारतम्यवद् इति चेत्, न, दृष्टे त्रसरेणावेव विश्रमसम्भवे अदृष्टस्य परमाणौ कल्पनायोगात्. तथाच सिद्धसाधनम्.

यदि त्रसरेणुरेव परमाणुः स्यात् अप्रत्यक्षः तर्हि स्याद् इति चेद्, हन्त. कुत्र एषा व्याप्तिः यत्र परमाणुत्वं तत्र अप्रत्यक्षत्वम् इत्येवं रूपा गृहीता. भवदिष्टपार्थिवादितुल्यस्य अन्यस्य अणोः अभावात् न तद्दृष्टान्तेन अप्रत्यक्षत्वं साधयितुं शक्यम्.

चाक्षुषत्व-प्रकर्षनिकर्षयोः महत्त्वप्रकर्षनिकर्षानुविधायित्वात् महत्त्वाभावे त्रसरेणोः प्रत्यक्षत्वं न स्याद् इति चेद्, न, चाक्षुषावयवकस्यैव द्रव्यस्य चाक्षुषत्वनियमदर्शनात् अचाक्षुषावयवकस्य त्रसरेणोरपि अचाक्षुषत्वप्रसङ्गे भवतां किं समाधानम् उच्यते. अगत्या इति चेद्, भवतु त्रसरेणौ महत्त्वाभावेऽपि कुतश्चित् कारणान्तरात् प्रत्यक्षत्वम्. एतद् उक्तं भवति. अतिशयित-प्रत्यक्षतारतम्ये महत्त्वतारतम्यं प्रयोजकम्. प्रत्यक्षे तु रूपादिकमेव कारणं न महत्त्वम्.

त्रसरेणोः परमाणुत्वादेव ''त्रसरेणुः कार्यद्रव्यारब्धः महत्त्वाद्'' इति

अनुमानमपि निरस्तं, महतो: असिद्धत्वात्. अस्तु ''त्रसरेणु: कार्यद्रव्यारब्धो, बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वाद्'' इति अनुमानम् इति चेद्, न, विपक्षे बाधकाभावात्. अन्यथा त्रसरेण्वारम्भकस्य द्व्यणुकस्यापि कार्यद्रव्यारब्धत्वकल्पनायां निवारका-भावात्. तत्र विपक्षे बाधकं नास्ति इति चेद्, अत्रापि तथेति तुल्यम्. एवम् आरम्भकपरम्पराया: सावयवत्वं तद्व्यापकतया अभिमतम् अनित्यत्वं कुतश्चित् महत्त्वं च प्रयुज्यमानम् अनिवारणीयं स्यात्. सर्वम् इदम् अभिसन्धाय उक्तं तत्त्वमुक्ताकलापे जडद्रव्यसरे श्लो.१८

> कार्यं नैवारभेरन् समधिकमणव: सर्वत: सम्प्रयुक्ता:
> दिक्संयोगैकदेश्यान्न घटत इह ते दिक्कृतोऽप्यंशभेद:।
> बुद्धेस्त्वंशानपेक्षा स्फुरति विषयिता विश्रमस्त्वस्तु दृष्टे
> नोचेदारम्भकांशप्रभृतिषु नियता दुर्निवारा: प्रसङ्गा:॥

ननु कारणपरम्परानिश्रान्तिभूमे: निरवयवस्य कस्यचिद् अभावे सर्वस्यापि अनन्तावयवारब्धत्वेन मेरुसर्षपयो: तुल्यपरिमाणप्रसङ्ग: इति चेद्, न, आनन्त्यसाम्येऽपि अवयवानां न्यूनाधिकभावे परिमाणवैषम्योपपत्ते:. सत्ताप्रभृति-घटत्वादिपर्यन्तानां सर्वासां जातीनां त्रैकारिकान्तव्यक्तिवृत्तित्वाविशेषेऽपि न्यूनाधिकवृत्त्यैव परापरभावो युष्माभि: कल्पित:, तद्वद् इहापि स्यात्. तथा पक्षा मासाश्च अनन्ता: तथापि मासापेक्षया द्वैगुण्यं पक्षाणाम् एष्टव्यम्. अन्यच्च घटसमुदायाद् घटपटसमुदायो अधिक:. हिमदक्षिणदेशापेक्षया मेरुदक्षिणदेश: एकात्मदु:खजाताद् आनन्दात्मदु:खजातम् अधिकम् इत्यादिकम् उदाहर्तव्यम्. एतावता परमाणुकारणवाद: परिशीलित:.

ब्रह्मणो अभिन्ननिमित्तोपादानकारणत्वम्

अथ ब्रह्मण: अभिन्ननिमित्तोपादानकारणत्वं निरूप्यते. भगवान् बादरायणो मुनि: ''**औपनिषदं पुरुषं पृच्छामि**'' इत्यादिश्रौतासाधरणनिर्देशै: वेदान्तैकवेद्यतया अवगतं ब्रह्म ''**अथातो ब्रह्मजिज्ञासा**'' इति जिज्ञास्यतया प्रतिज्ञाय, तदवच्छेदकापरिचये तस्य दुरवगमत्वात् तदवगमाय ''**तद्विजिज्ञासस्व**'' इति

श्रुतौ निर्दिष्टप्रतिनिर्देशकेन 'तत्'शब्देन ''**यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते**'' इत्यादि पूर्ववाक्यप्रतिपन्नस्य अभिन्ननिमित्तोपादानत्वरूपकारणत्वस्यैव जिज्ञास्य-तावच्छेदकत्वप्रतिपत्तेः इहापि तदेव तदच्छेदकं दर्शयितुं ''**जन्माद्यस्य यतः**'' इति असूचयत्. अत्र लयाधारत्वोक्त्या उपादानत्वं पञ्चम्या निमित्तत्वं च ब्रह्मणो अवगम्यते. उपरि ''**प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुरोधात्**'' इति सूत्रकारो ब्रह्मणः उपादानत्वं निमित्तत्वं च सप्रमाणं न्यरूपयत्. तदेतत् सम्भवदाक्षेपनिरासपूर्वकं प्रतिष्ठाप्यते.

आक्षेपः

ननु न निमित्तत्वम् उपादानत्वं च एकस्य सम्भवति. तयोः भिन्नाश्रयवृत्तित्वनियमात्. अतएव हि समवायिकारणभेदघटितं निमित्तकारणल-क्षणं न्यायविदो विदन्ति ''समवाय्यसमवायिभिन्नं कारणं निमित्तकारणम्'' इति. समवायिकारणोपादानशब्दयोः एकविषयत्वं च प्रसिद्धम्. घटादिनिमित्तकार-णादेः तदुपादनभूतमृदादेः च भेदः प्रत्यक्षेण अवगम्यते. अतएव न श्रुतिभिरपि तत्सिद्धिः, प्रत्यक्षादिविरुद्धे तासां तात्पर्यायोगात्.

एवञ्च ब्रह्म न निमित्तम्, उपादानत्वाद्, मृदादिवत्; ब्रह्म न उपादानं, निमित्तत्वाद्, दण्डवद् इति अनुमानाभ्यां तयोः भिन्नाश्रयकत्वं निश्चीयते. श्रुतिस्तु ''**मायान्तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनन्तु महेश्वरम्**'' इति मायामायिनोः उपादाननिमित्तयोः भेदं वदन्ती तयोः उपादानत्व-निमित्तत्वयोः स्वस्वाश्रयप्रतियोगिकभेदव्याप्यत्वं वह्नित्व-जलत्वयोरिव अवगमयति इति चेत्, समाधानम् उच्यते.

समाधानम्

न निमित्तोपादानयोः भेदः प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् अवगन्तुं शक्यते, घटादिनिमित्तस्यापि दण्डादेः रूपाद्युपादानत्वस्य प्रत्यक्षेणैव अवगमात्. अथ तदुपादानभेदः तन्निमित्ते विवक्षितः, अतो न दण्डाद्यव्याप्तिः. न वा ब्रह्मणि तत् सम्भवः, तस्य एकं प्रत्येव उपादानत्व-निमित्तत्वयोः स्वीकाराद्

इति चेद्, मैवम्. तथा सति ध्वंसं प्रति दण्डादेः निमित्तत्वाभावप्रसङ्गः, तदुपादानाप्रसिद्ध्या तद्घटितलक्षणाप्रसिद्धेः. कालघटसंयोगादिकं प्रति कालस्य निमित्तत्वाद् उपादानत्वात् च तत्र अव्याप्तिश्च.

आक्षेपः

अथ स्यात् तन्निरूपितोपादानकारणताभिन्नकारणत्वं तन्निरूपितनिमित्तत्वम् इति विवक्षितम्. तद्भेदश्च तदवच्छेदकभेदात्. अस्ति च अवच्छेदकद्वयं कालघटसंयोगादौ समवायेन कार्यं प्रति तादात्म्येन द्रव्यत्वेन हेतुतया द्रव्यत्वस्य उपादानतावच्छेदकत्वात्, कार्यत्वावच्छिन्नं प्रति कालत्वेन कालस्य हेतुतया कालत्वस्य निमित्ततावच्छेकत्वाद् उपाधेयसंस्कारेऽपि उपाधेः असंस्काराच्च. अतो न कालाद्यव्याप्तिः. अतएव न दण्डाद्यव्याप्तिरपि. रूपघटाद्युपादनता-निमित्ततावच्छेदकयोः द्रव्यत्व-दण्डत्वाद्योः भेदेन तद्गतोपादानत्व-निमित्तत्वयोरपि भेदात्. उपादानकारणतानवच्छेदकधर्मावच्छिन्नकारणत्वं निमित्तत्वम् इति स्वीकाराच्च न ध्वंसं प्रति दण्डादेः निमित्तत्वानुपपत्तिः. दण्डत्वस्य क्वापि उपादानतानवच्छेदकत्वाद् इति.

समाधानम्

उच्यते. एवं हि ब्रह्मण्यपि न उपादानत्व-निमित्तत्वयोः विरोधः. तस्य चिदचिद्विशिष्टत्वेन उपादानोपादानत्वात् सङ्कल्प-विशिलिष्टस्वरूपेण निमित्तत्वात् च. तत्तदवच्छेदकभेदप्रयुक्त-तद्भेदस्य तत्रापि निष्प्रत्यूहत्वाद् इति.

अथ प्रकृत्यधिकरणार्थः सङ्गृह्यते : ''**प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुरोधात्**''तइ७०८कै१४. **ब्रह्म प्रकृतिश्च** उपादानकारणञ्च. न **निमित्तकारणमात्रं ब्रह्म, उपादानकारणं च ब्रह्मैव** इति अर्थः. कुतः ? **प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्. तथा सति हि प्रतिज्ञादृष्टान्तौ न उपरुध्येते न** बाध्येते. **प्रतिज्ञा तावत्** ''**स्तब्धोऽस्युत तमादेशमप्राक्ष्यो येनाश्रुतं श्रुतं भवति**'' इति एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानविषया. दृष्टान्तश्च ''**यथा सौम्येकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्याद्**'' इति कारणविज्ञानात् कार्यविज्ञानविषयकः. यदि निमित्तकारणमेव

जगतो ब्रह्म तदा तद्विज्ञानात् न समस्तं जगत् विज्ञातं स्यात्. नहि कुलालादिनिमित्तकारणविषयकज्ञानेन घटादि: विज्ञायते. अत: प्रतिज्ञा-दृष्टान्तयो: बाधएव स्यात्. ब्रह्मण: उपादानत्वेतु उपादानभूत-मृत्पिण्डादिविज्ञानेन घटादि-तत्कार्यविज्ञानवत् निखिलजगदुपादानभूते ब्रह्मणि विज्ञाते तत्कार्यं निखिलं जगद् विज्ञातं स्यात्. कारणमेव अवस्थान्तरं प्राप्य कार्यं न द्रव्यान्तरमिति कार्यकारणरूपेण अविस्थितमृत्-तद्विकारादिनिदर्शनेन प्रतिज्ञासमर्थनात् ब्रह्मैव जगदुपादानं च इति निश्चीयते.

यत्तु निमित्तोपादनयो: भेद: श्रुत्यैव प्रतीयत इति तद् असत्. निमित्तोपादानयो: ऐक्यप्रतीते: "**उत तमादेशमप्राक्ष्यो येनाश्रुतं श्रुतं भवति**" इति. आदिश्यते प्रशिष्यते अनेन इति आदेश:. साधकतमत्वेन कर्ता विवक्षित:. आदेष्टा शासिता इति अर्थ:. "**एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि**" इत्यादि श्रुते:. एवं च प्रशासितु: विज्ञानेन सर्वविज्ञानोक्त्या निमित्तोपादानैक्यं सिद्धम्. अपिच "**सदेव सौम्येदमग्र आसीद् एकमेवाद्वितीयम्**" इति प्राक्सृष्टे: एकत्वावधारणाद् 'अद्वितीय'पदेन अधिष्ठात्रन्तरनिवारणाच्च निमित्तोपादानयो: ऐक्यं सिद्ध्यति.

ननु एवं सति "विकारजननीमज्ञाम्" "गौरनाद्यन्तवती" इत्यादिभि: प्रकृते: आद्यन्तविरहेण नित्यत्वं जगदुपादानत्वं च श्रूयमाणं कथम् उपपद्यते तद् उच्यते. तत्रापि अविभक्तनामरूपं ब्रह्मैव कारणावस्थं प्रकृतिवाचकशब्देन अभिधीयते. ब्रह्मपृथक्सिद्ध्यभावात्. अपृथक्सिद्धविशेषणवाचकशब्दानां विशेष्यपर्यन्तत्वाच्च.

यत्तु एकस्य निमित्तत्वम् उपादानत्वं च न सम्भवति, एककारकनिष्पाद्यत्वं च कार्यस्य न सम्भवति, लोके तथानियमदर्शनात् इति. सकलेतरविलक्षणस्य परस्य ब्रह्मण: सर्वशक्ते: सर्वज्ञस्य एकस्यैव सर्वम् उपपद्यते. मृदादे: अचेतनस्य ज्ञानाभावेन अधिष्ठातृत्वायोगात् अधिष्ठातु: कुलालादे: विचित्रपरिणामशक्तिविर-हात् असत्यसङ्कल्पत्वाच्च तथादर्शननियम:. तथाच "ब्रह्म न उपादानं,

निमित्तत्वात्, कुलालवत्'' इति अनुमाने विचित्रपरिणामशक्तिविरहः उपाधिः. ''विमतं कार्यम् अनेककारकसापेक्षं, कार्यत्वाद्, घटवत्'' इति अनुमाने असत्यसङ्कल्पकर्तृकत्वम् उपाधिः इति उक्तं भवति. अपिच ''**अभिध्योपदेशाच्च**'' ''**सोऽकामयत**'' ''**बहुस्यां प्रजायेयेति**'' ''**तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय**'' इति सृष्टः ब्रह्मणः स्वस्यैव बहुभवनसङ्कल्पोपदेशाच्च ब्रह्मणः उपादानत्वं निमित्तत्वं च. स्वस्यैव बहुभवनात् उपादानत्वं निमित्तत्वम्.

अपिच ''**साक्षाच्चोभयाम्नात्**'' . न केवलं प्रतिज्ञादृष्टान्ताभिध्योपदेशादिभिः अयम् अर्थो निश्चीयते. ब्रह्मणएव निमित्तत्वम् उपादानत्वं च साक्षाद् आम्नायते ''**किं स्विद्वनं क उ स वृक्ष आसीत् यतो द्यावापृथिवीनिष्ठतक्षुः. मनीषिणो मनसा पृच्छतेदु तद् यदध्यतिष्ठद् भुवनानि धारयन्**'' (किं स्विद् वनम् = पूर्वं कुत्र स्थितः इति भावः. क उ स वृक्ष आसीत् = किम् उपादानम् इति अर्थः. यदध्यतिष्ठद् भुयनानि धारयन् = भुवनानि धारयता ईश्वरेण अधिष्ठेयम् उपकरणादिकं किम् इति अर्थः) इति प्रश्नः. ''**ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आसीत्. यतो द्यावापृथिवी निष्ठतक्षुः**'' . (ब्रह्म वनं = अधिकरणम्. ब्रह्म स वृक्षः = उपादानम्. निष्ठतक्षुः इति बहुत्वम् अविवक्षितम्. धाता यथापूर्वम् अकल्पयत् इति कर्त्रैक्यश्रुतेः). ''**मनीषिणो मनसा विब्रवीमि वः ब्रह्माध्यतिष्ठद् भुवनानि धारयन्**'' (भुवनानि धारयन् = ईश्वरः 'ब्रह्म'शब्दवाच्यस्वात्मानमेव अध्यतिष्ठत्. अधिष्ठेयम् उपकरणादिकमपि ब्रह्मैव इति अर्थः. एवञ्च अत्र श्रुतौ स्रष्टुः ब्रह्मणः किम् उपादानं कानि च उपकरणानि इति लोकदृष्ट्या पृष्टे सकलेतरविलक्षणस्य ब्रह्मणः सर्वशक्तियोगो न विरुध्यतइति ब्रह्मैव उपादानम् उपकरणानि च इति परिहृतम्. अतो ब्रह्मैव उभयम्.

''**आत्मकृतेः**'' ''**सोऽकामयत बहुस्यां प्रजायेय**'' इति सिसृक्षुत्वेन प्रकृतस्य ब्रह्मणः ''**तदात्मानं स्वयमकुरुत**'' इति सृष्टेः कर्मत्वं कर्तृत्वं च प्रतीयतइति आत्मनएव बहुत्वकरणात् तस्यैव निमित्तत्वम् उपादानत्वं च प्रतीयते. अविभक्तनामरूप आत्मा कर्ता, सएव विभक्तनामरूपः कार्यम्

इति कर्तृत्व-कर्मत्वयो: न विरोध:. स्वयमेव आत्मानं तथा अकुरुतेति निमित्तम् उपादानं च.

''**योनिश्च हि गीयते**'' . इतश्च जगतो निमित्तम् उपादानं च ब्रह्म यस्माद् योनित्वेनापि अभिधीयते ''**कर्तारमीशं पुरषं ब्रह्मयोनिम्**'' इति ''**यद्भूतयोर्नि परिपश्यन्ति धीर:**'' इति च. 'योनि'शब्दश्च उपादानवाचक: इति ''**यथोर्णनाभि: सृजते गृह्यते च**'' इति वाक्यशेषाद् अवगम्यते.

ननु स्वभावतो निरस्त-समस्तचेतनाचेतनवर्ति-दोषगन्धस्य निर्विकारस्य निरतिशय-ज्ञानानन्दैकस्वरूपस्य ब्रह्मण: विचित्रानन्तापुरुषार्थास्पदचिदचिन्मिश्रप्र-पञ्चरूपेण आत्मनो बहुभवनसङ्कल्पपूर्वक-बहुत्वकरणम् उपपद्यत इति शङ्कासमाधानपरं सूत्रं ''**परिणामाद्**'' इति. अत्र 'परिणाम'शब्द: सद्द्वारकपरिणामरूप-परिणामविशेषपर:. विवक्षितविशेषाभिप्रायेण 'साम्य'शब्द-प्रयोग: ''गाम् आनय''इत्यादिषु दृष्ट:. ''**शब्दादेव प्रमित:**'' - ''**धर्मोक्ते:**'' इत्यादिषु विशेषाभिप्रायेण सामान्यनिर्देश: सूत्रएव दृश्यते. इह प्रतिपन्नात् शब्दाद् इतिवद् इह प्रतिपन्नात् परिणामात् इति अर्थ:. शरीरप्रकृतिद्वारक-विकारान्वयाद् उपादानत्वम्. साक्षात् विकाराभावात् निर्विकारत्वं च ब्रह्मण: उपपद्यते.

आक्षेप:

ननु भाव्यवस्थाविशेषवत: प्रागवस्थायोगो हि उपादानत्वम्. प्रकृतिगतायाश्च पूर्वोत्तरावस्थाया: ब्रह्मगतत्वाभावात् कथं ब्रह्मण: उपादानत्वम् ?

समाधानम्

स्वाश्रयाश्रयत्वसम्बन्धेन प्रकृत्यवस्थाया: ब्रह्मगतत्वेन उपादानत्वोपपत्ते:. सद्द्वारकाश्रयस्यापि मुख्यम् आश्रयत्वं दृश्यते. यथा कुम्भोदरसम्भृतम् अम्भ: प्रति पुरषस्य. कुम्भव्यवहितस्य अम्भस: पुरुषानाधेयस्यापि स्वाधारघटधारकपुरु-

षायत्तस्थितित्वं हि दृश्यते. नच वाच्यं परम् आधारः स्वाधेयधारणोपक्षीणो, नतु व्यवहितधारणपर इति, पुरुषस्य सलिलधारणफलान्वयदर्शनात्. नहि निरुदकस्य उदकपूर्णस्य घटस्य धारणे गुरुत्वातिशयनिबन्धनश्रमातिशयो न भवति. यदि घटएव पुरुषेण धार्यते न जलं तर्हि निरम्भः कुम्भधारणइव श्रमातिशयो न स्यात्. कुम्भमात्रधारणस्य अविशेषात्. जलस्य घटसंसर्गमात्रता श्रमातिशयो न धार्यत्वात् इति चेद्, न, अन्येन धृतस्य सोदकघटस्य पाणिस्पर्शमात्रेण श्रमप्रसङ्गात्. विमतं देवदत्तधार्यं तदुपरिभागस्थत्वे सति तच्छ्रमहेतुत्वात् तुल्यगुरुत्वाश्रयसम्प्रतिपन्नपदार्थवत्. उदकविशिष्टघटो धार्यः इति श्रमातिशयोपपत्तिः अतो व्यवहितजलधारकत्वं न इति चेत्, तत्र विशेषणांशस्य उदकस्य धार्यत्वम् अस्ति न वा? न चेत्, श्रमातिशयो न स्यात्. अस्ति चेत् तद्वदेव महदाद्यवस्थाविशिष्टम् अचिद्द्रव्यं परमात्मधार्यमिति विशेषणभूत-महदाद्यवस्थाविशेषस्यापि परमात्मायत्तस्थितिकत्वात् तस्य तदाश्रय-त्वम् उपपन्नम्.

किञ्च अव्यवहितादपि व्यवहितस्यैव आश्रयत्वं मुख्यं दृश्यते. यथा आस्तरणांशुकादपि पर्यङ्कस्य, यथाच दर्भेभ्यो भूतलस्य. अव्यवहितमपि हि अंशुकं न पुरुषस्य धारकम् असामर्थ्यात्. श्वभ्रमुखपिधायकं विस्तीर्णम् अंशुकं हि न पदन्यासं धारयितुं प्रभवति. कूपाच्छादका हि दर्भाः तत्र निहितपदं पुरुषं न धारयन्ति. तस्माद् अंशुकस्य दर्भाणां च धारणासामर्थ्यात् पर्यङ्कभूतलयोरेव हि धारणसामर्थ्यात् मुख्यम् आश्रयत्वम्. आस्तरणादिकं शयानस्य पर्यङ्कसंयोगं परं निरूपणद्धि नतु आश्रयाश्रयिभावमपि. एवञ्च महदाद्यवस्थां प्रति प्रकृतेः आश्रयत्वासम्भवेन परमात्मनः सर्वशक्तेः तदाश्रयत्वं मुख्यम्. व्यवधायकसद्भावस्तु व्यवहितयोः न आश्रयाश्रयिभावविरोधी.

विमतं व्यवधायकं स्वसम्बन्धिनोः व्यवहितयोः न आश्रयाश्रयिभावविरोधि स्वाश्रितधारणसमर्थवस्तुनिष्ठव्यवधायकत्वाद् आस्तरणवत् दर्भवत् च. तथाच महदाद्यवस्थां प्रति चिदचिच्छरीरकस्य ब्रह्मणः आश्रयत्वोपपत्तेः जगदुपादानत्वं मुख्यम्. अयं श्रुतप्रकाशिकास्थो निर्वाहः.

न्यायसिद्धाञ्जने वेदान्तदेशिकैः अवस्थाश्रयः उपादानम्. आगन्तुको अपृथक्सिद्धधर्मो अवस्था. आगन्तुकत्वञ्च आश्रय-समानकालिक-प्रागभावप्रतियोगित्वम्. विशेषस्तु उत्तरोत्तरावस्थाविशिष्टस्वरूपापेक्षया तदनुगुण-नियतपूर्वभाव्यवस्थाविशिष्टं तदेव वस्तूपादानम्. यथा घटत्वावस्थाविशिष्टमृद्द्रव्या-पेक्षया पिण्डत्वावस्थाविशिष्टं तदेव द्रव्यम् उपादानम्. अविभक्ततमस्स्वरूप-प्रलयावस्थायाः महत्त्वावस्थाविशिष्ट-द्रव्यनियतपूर्ववृत्तितया प्रलयावस्थाविशिष्टस्य महत्त्वावस्थाविशिष्टं प्रति अव्यक्तत्वावस्थाविशिष्टस्यैव कारणतया अविभक्ततम-स्त्वावस्थायाः तत्कारणतानवच्छेदकत्वोक्तदोषः.

तथाच तादात्म्यापृथक्सिद्ध्यन्यतर-सम्बन्धावच्छिन्न- कार्यद्रव्यत्वाव-च्छिन्न-कार्यतानिरूपित-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नकारणत्वम् उपादानत्वम् इति निष्कर्षः. अत्रच तादात्म्येन घटत्वावच्छिन्नं प्रति तादात्म्येन पिण्डत्वावच्छिन्न-स्येव तादात्म्येन स्थूलचिदचिद्विशिष्टत्वावच्छिन्नं ब्रह्म प्रति स्थूलचिदचिद्विशिष्टस्य ब्रह्मणः तादात्म्येन काणत्वम् इति एकः कार्यकारणभावः. अपृथक्सिद्धिसम्बन्धेन रूपादिकं प्रति तादात्म्येन घटादेरिव अपृथक्सिद्धिसम्बन्धेन कार्यसामान्यं प्रति तादात्म्येन ब्रह्मणः कारणत्वम् इति अपरः.

उपादानकरणताभिन्नकारणत्वं निमित्तकारणत्वं, मृद्घटादिष्वपि वस्तुतो मृदाद्यवस्थद्रव्यशरीरकस्य ब्रह्मणो घटाद्यवस्थद्रव्योपादानत्वम्. तथापि विशेषणभूतमृद्द्रव्यमात्रस्य कार्यकारणभावो लोकप्रसिद्धत्वाद् दृष्टान्तीकृतः. तत्तदवस्थद्रव्यशरीरकस्यैव ब्रह्मणः कार्यकारणभावस्तु लोकप्रसिद्धत्वाभावात् दार्ष्टान्तिकः इति प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधः. अस्मिन् सिद्धान्ते अधोनिर्दिश्यमानाः वेदान्तदेशिकश्लोकाः अनुसन्धानार्हा :

निःशेषं कार्यतत्त्वं जनयति स परो हेतुतत्त्वैः शरीरी
तत्तत्कार्यान्तरात्मा भवति च तदसौ विश्रुतो विश्वरूपः।
तेजोऽबन्नाभिधेये बहुभवनमभिध्यानलिङ्गं च दृष्टं
तस्मादीशाननिघ्नाः प्रकृतिविकृतयः स्वस्वकार्यप्रसूतौ ॥(त.मु.क. १।१५)

अस्यैवाचिन्त्यशक्तेरखिलजनयितुः स्यादुपादानभावः
सूक्ष्माव्यक्तादिदेहः परिणमति यतोऽनेकधा स्थूलवृत्त्या॥
निष्कृष्टेऽस्मिन् शरीरिण्यमलगुणगणालङ्कृतानन्दरूपे
सम्पद्यन्ते समस्ताः समुचितगतयो निर्विकारादिवादाः॥(तत्रैव ३।२५)

बालो युवा भवति इत्यत्र शरीरस्येव जीवस्यापि उपादानोपादेयभावः परीक्षकसम्मतः. जीवस्य तत्र आवृत्तौ बालशरीरस्य युवत्वासम्भवात्. अतो युवत्वास्थापन्नदेहं प्रति बालत्वावस्थापन्नदेहस्य उपादानत्ववत् स्वाश्रयाधिष्ठातृसम्बन्धेन युवत्वविशिष्टजीवं प्रति तेनैव परम्परासम्बन्धेन बालत्वविशिष्टो जीवः उपादानम् इत्येष्टव्यम्. तद्वदेव परमात्मनः तत्र सम्बन्धाभावे तत्तदवस्थोत्पत्तेः असम्भवस्य प्रामाणिकत्वात् अयं तत्र कारणम् इति स्वाश्रयाधिष्ठातृजीवाधिष्ठातृसम्बन्धेन युवत्वविशिष्टं प्रति तेन सम्बन्धेन बालत्वविशिष्टः उपादानम् इत्यपि इष्यते. एवं सद्द्वारकम् अवस्थाश्रयः उपादानम् उपादेयं च.

कर्तोपादानमेव स्वसुखमुखगुणे स्वप्रयत्नप्रसूते
संयोगं स्वस्य मूर्तौः स्वयमुपजनयन् ईश्वरोऽप्येवमिष्टः।
सर्वोपादानभावस्तत इह घटते सर्वकर्तर्यमुष्मिन्
सर्वश्रुत्यैकरस्यप्रणयिभिरुचितं द्वारमत्राभ्युपेयम्॥(तत्रैव ३।२६)

साविद्यं केऽपि सोपाधिकमथ कतिचित् शक्तिभिर्जुष्टमन्ये
स्वीकृत्यैकाद्वितीयश्रुतिमपि जगदुस्तद्विशिष्टैक्यनिष्ठाम्।
नित्यत्वं विग्रहत्वं प्रकृतिपुरुषयोर्हेतुतां विश्वकर्तुः
तद्वैशिष्ट्यं च शास्त्रप्रथितमजहतां कोऽपराधोऽतिरिक्तः॥(तत्रैव ३।२७)

चर्चा

परमाणुकारणवादपरिशीलनं ब्रह्मणः अभिन्ननिमित्तोपादानत्वं च

प्रो. रामानुज ताताचार्य

पा. ना. द्विवेदी : ''**प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुरोधाद्**'' इति सूत्रे ब्रह्म प्रकृतिः उपादानं ब्रह्म च चिदचिद्विशिष्टं, तर्हि एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं भवति इति प्रतिज्ञा. दृष्टान्तश्च तत्र मृद्घटादीनां दत्तम्. किन्तु ब्रह्मणो विकारो न भवति शरीरस्य विकारो भवद्भिः अङ्गीक्रियते. अचिदंशस्य विकारो नतु ब्रह्मणः. तर्हि कथं शरीरविकारस्य आत्मविज्ञानेन गृहणं भविष्यति? न हि आत्मज्ञानेन शरीरविकाराः केनचिद् विज्ञायन्ते. तर्हि कथम् उपपत्तिः भविष्यति इति मया जिज्ञास्यते.

रा. ताताचार्य : एकविज्ञानेन इत्यत्र 'एक'शब्दः कारणावस्थब्रह्मपरः. ''**सदेव सौम्येदमग्र आसीद् एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म**'' इत्यत्र 'एकम्' इति शब्दो वर्तते किल. सः 'एक'शब्दः ''**बहुस्यां प्रजायेय**'' इत्यत्र यद् बहुत्वम् अस्ति तत्प्रतियोगिभूतम् एकत्वम् अत्र वर्तते. पूर्वम् एकम् आसीद् इदानीं बहु अभवत्. अत्र 'बहुत्वं' नाम ब्रह्मणः एकस्यैव बहुत्वम् इति न अर्थः. बहुत्वं नाम बहुविधः प्रपञ्चशरीरकत्वमेव बहुत्वम्. ''बहुस्याम्''इति. अत्र स्थूलचिदचिद्विशिष्टत्वमेव 'बहु'पदेन विवक्षितम्. तत्प्रतिसम्बन्धिवाचकः 'एक'शब्दः सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टो ब्रह्मपरः. एवञ्च ''**येनाश्रुतं श्रुतं भवति**'' इत्येव वर्तते. 'एकेन' इति नास्ति. तत्र 'येन' सच्छब्दवाच्येन श्रुतेन अश्रुतं श्रुतं भवति, 'अश्रुतं श्रुतं' इति पदद्वयम्

अस्ति तत्र. एवञ्च अश्रुतोऽपि उपपादनीयं श्रुतोऽपि उपपादनीयम्. यच्छब्द: सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टब्रह्मपर:. सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टे ब्रह्मणि ज्ञाते सति विशिष्टान्तर्गत: चिदचिदात्मक: प्रपञ्चोऽपि ज्ञातएव. तस्मिन् ज्ञाने चिदचिदात्मक: प्रपञ्चो ज्ञातो भवति. परन्तु स्थूलाकारेण न ज्ञायते. अतएव अश्रुतं श्रुतमिति स्थूलाकारेण अज्ञातमपि सूक्ष्मतया ज्ञातं भवति. तयो: द्वयो: पदयो: अभिप्राय:...

च. शे. शुक्ल : ''एकविज्ञानेन'' इत्यत्र ज्ञानं निर्विशेषस्य ब्रह्मण: सविशेषस्य ब्रह्मणो वा ?

रा. ताताचार्य : सविशेषस्यैव ब्रह्मण:. सजातीयविजातीयस्वगतभेदवर्जितं निर्विशेषम् उच्यते किल. एतेषां मते आत्मत्वेन सजातीया: जीवा: भवन्ति. विजातीयं जगत् प्रपञ्च: भवति. स्वगतत्वेन सर्वज्ञत्वादिगुणा:. एवञ्च सजातीयविजातीयस्वगतभेदविशिष्टं ब्रह्मैव अत्र सर्वदा वर्तते. परन्तु शरीरभूत: प्रपञ्च: वर्तते तत्र चेतनात्मक: प्रपञ्च: संसारदशायां सङ्कुचितज्ञानं भवति. एवञ्च ''एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं''नाम सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टब्रह्म-विज्ञानेन सर्वस्य चिदचिदात्मकस्य प्रपञ्चस्य ज्ञातता भवति. तस्मिन् ज्ञाने सर्वोऽपि विषयो भवति इति उच्यते.

पा. ना. द्विवेदी : एवं एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानम् इति प्रतिज्ञानुरोधात् कथं न सर्वमेव ब्रह्मस्वरूपम् इति अङ्गीक्रियते ? तेन सुतरां प्रतिज्ञा समञ्जसा भवतु ?

पा. ना. द्विवेदी : सर्वमेव ब्रह्मरूपम् इति कृत्वा एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानस्य उपपत्ति: जायते, अधिष्ठानस्यापि उपपत्ति: जायते तर्हि शरीरशरीरीभावकल्पना अनर्था इति मम भाति.

रा. ताताचार्य : तत्तु श्रुतिबलात् अङ्गीकृतम् अस्माभि:. अन्तर्यामिब्राह्मणे ''**यस्य पृथिवी शरीरम्**'' इत्यारभ्य सर्वाणि चेतनवस्तुनिर्दिश्य शरीरत्वम् उक्तम्. ''**यस्यात्मा शरीरम्**'' तत् सर्वं श्रुतिबलात् सिद्धम्.

पा. ना. द्विवेदी : श्रुतिरेव मया प्रमाणीक्रियते. ''**अकायमव्रणमस्नाविरं**

शुद्धमपापविद्धम्'' तत्र स्थूलशरीरस्य, सूक्ष्मशरीरस्य कायस्य प्रतिषेधः क्रियते. एका श्रुतिरस्ति **''यस्य पृथिवी शरीरम्''** अन्तर्यामिब्राह्मणम् आदाय शरीरशरीरीभावस्य कल्पना क्रियते. किन्तु अन्यत्र बहुतरस्थलेषु शरीरशरीरीभावस्य प्रतिषेधोऽपि क्रियते...

रा. ताताचार्य : इमाः शङ्काः बहुधा परिहृता वर्तन्ते.

सी. एच्. दवे : अन्यत्रापि **''अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः''**.

रा. ताताचार्य : एताः शङ्काः **''एको यस्यास्ति देहः स भवति विविधानन्तदुःखोपभोक्ता, विश्वं विष्णोः शरीरं... अनन्तदुःखभाक् भवेत्''**. एकः शरीरः यस्य वर्तते सएव अनन्तदुःखभाग् भवति. विश्वं शरीरं चेत् सर्वदुःखभाग् भविष्यति. इयं शङ्का परिहृता बहुधा. सः अन्तर्यामितया सर्वत्र तिष्ठति. सर्वत्र तिष्ठतोऽपि तत्तद्गतैः दोषैः असंस्पृष्टएव सो भवति इति **''एष त आत्मा अन्तर्याम्यमृतः''** इति प्रतिपर्यायम् अन्तर्यामित्वे सत्यपि शरीरान्तवर्तित्वनिमित्तको दोषो नास्ति इति सूचयितुम् 'अमृत'पदम् उक्तम्. अस्माकन्तु शरीरसम्बन्धः कर्मवशात् दुःखं जनयति. कर्मकृतशरीरसम्बन्धो अस्माकम्. ईश्वरस्तु कर्मणा न शरीरान्तर्वर्ति भवति. सतु स्वेच्छया नियमनार्थं शरीरन्तर्वर्ति भवति. अतः **''अशरीरं वाव सन्तं न प्रियाप्रिये स्पृशतः''** इत्यत्र कर्मकृतशरीरवन्तमेव प्रियाप्रिये स्पृशतः, कर्मकृतशरीररहितन्तु न प्रियाप्रिये स्पृशतः इति तस्य अर्थः.

प्रह्लादाचार : द्वैतदर्शने निमित्तत्वमात्रम् अङ्गीक्रियते ब्रह्मणो, नतु उपादानत्वम्. अद्वैतसिद्धान्ते तु अभिन्ननिमित्तोपादानत्वम् अङ्गीक्रियते. उपादानत्वञ्च तत्र विवर्तोपादानत्वं नतु परिणाम्युपादानत्वम्. विशिष्टाद्वैतदर्शने परिणाम्युपादानत्वं निमित्तत्वं च ब्रह्मणो अङ्गीक्रियते. तत्र परिणाम्युपादानत्वं परिष्क्रियते. परिणामो नाम न स्वरूपविकारः. ततश्च तादृशावस्थाविशिष्टत्वरूपं

परिणामित्वं निमित्तत्वम् उभयमपि एकस्मिन् ब्रह्मणि भवति इति अङ्गीक्रियते. तत्र विकारश्च वस्तुतः प्रकृतौ भवति. चिदचिदोः भवति. चिदचिदोः साक्षात्सम्बन्धेन विकाराश्रयत्वं...

बी.आर्.शुक्ल : नास्ति.

प्रह्लादाचार : तथा अङ्गीक्रियते.

बी.आर्.शुक्ल : न अङ्गीक्रियते. साक्षात्सम्बन्धेन विकाराश्रयत्वं न अङ्गीकृतम्.

प्रह्लादाचार : परम्परासम्बन्धेन भगवतः, शरीरभूतस्य सूक्ष्मचिदचिद्रूपजगतस्तु साक्षात्सम्बन्धेन विकाराश्रयत्वम्. परम्परासम्बन्धेन विकाराश्रयत्वम् अन्तर्यामिभूतस्य ब्रह्मणः. साक्षात्सम्बन्धेन विकारशून्यत्वात् निर्विकारत्वम्. परम्परासम्बन्धेन विकाराश्रयत्वाद् उपादानत्वम्.

बी.आर्.शुक्ल : अभिन्ननिमित्तोपादानत्वं वर्तते.

प्रह्लादाचार : जीवस्य सङ्कोचविकासौ अङ्गीकृतौ धर्मभूतज्ञानस्य...

रा. ताताचार्य : जीवे यद् धर्मभूतज्ञानम् अस्ति, गुणभूतं यद् ज्ञानम् अस्ति तस्यैव ज्ञानस्य सङ्कोच-विकासौ अङ्गीक्रियते.

बी.आर्.शुक्ल : तत्र एकं वक्तव्यम् ...

प्रह्लादाचार : अध्यक्षवर्याः! मया न समापितम्. अनन्तरं वक्तव्यं भवद्भिः. जीवस्वरूपं निर्विकारमेव अथापि जीवस्य धर्मभूतज्ञानं यद् भवति तच्च ज्ञानं जीवस्वरूपापेक्षया भिन्नं भवति, जीवेन अपृथक्सिद्धं, जीवाश्रितं च.

रा. ताताचार्य : जीवस्वरूपापेक्षया भिन्नम् आश्रितञ्च. जीवस्वरूपमपि ज्ञानस्वरूपमेव.

प्रह्लादाचार : जीवो ज्ञानस्वरूपं ज्ञानाश्रयश्च. धर्मिभूतस्य जीवस्य विकारो नास्ति. तद्धर्मभूतस्य ज्ञानस्य सङ्कोचविकासौ भवतः. संसारदशायां सङ्कोचो भवति मुक्तदशायां विकासो भवति. एवं रीत्या विकारस्तु स्वरूपे नास्ति किन्तु तद्धर्मे कश्चन अङ्गीक्रियते. एतादृशं विकारित्वं चितो अस्ति. अचितस्तु विकारः साक्षादेव वर्तते. एवं रीत्या साक्षाद्विकाराश्रयत्वं चिदचिदोः भवति. तदद्वारा भगवतो विकाराश्रयत्वम्. दृष्टान्तः तत्र दत्तः. कुम्भस्य

जलाधारत्वं, तादृशकुम्भाधारत्वं पुरुषस्य. एवं परम्परासम्बन्धेन जलाधारोऽपि पुरुषः साक्षाज्जलाधारइव व्यवह्रियते. जलाश्रयत्वं मुख्यमेव पुरुषे व्यवह्रियते यथा तथैव विकाराश्रयत्वमपि-परिणामाश्रयत्वमपि ब्रह्मणः परंपरासम्बन्धेन विद्यमानमपि तद् मुख्यम् इति उच्यते. मुख्यत्वोपपादनार्थम् अयं दृष्टान्तो दत्तः. तत्र स्वरूपविकारस्तु सर्वथा ब्रह्मणि नास्ति. निर्विकारश्रुतिः अतएव तत्र नैव बाधिता भवति. एवं रीत्या सिद्धान्तो निरूपितः. द्वैतदर्शने एतत् सर्वम् अङ्गीक्रियते, प्रकृतेरेव विकारः परन्तु जीवस्वरूपस्य धर्मभूतज्ञानं किञ्चिद् वर्तते इति तु न अङ्गीक्रियते. जीवएव ज्ञानस्वरूपो भवति. तत्र ज्ञानस्वरूपे जीवे विकारः सर्वथा नास्ति. अतो यथा ब्रह्मणो निर्विकारत्वं तथा जीवचेतनस्यापि सर्वथा निर्विकारत्वमेव. अचितस्तु प्रकृतेः विकारो वर्तते. तादृशप्रकृत्यधिष्ठातृत्वं ब्रह्मणः स्वीक्रियते. एतत् सर्वम् अङ्गीक्रियते परन्तु परिणामित्वम् इति तु न उच्यते. शब्दप्रयोगः न क्रियते. विषये तु विवादो नास्ति. किन्तु एकविज्ञानेन कथं सर्वविज्ञानम् इत्यादि अन्यथैव उपपाद्यते. प्रधानविज्ञानेन अप्रधानविज्ञानं भवति इति प्रकारान्तरेण श्रुत्यर्थो निरूपितः. एवञ्च प्रमेये विरोधो नास्ति. निरूपणप्रकारो विलक्षणो भवति. तथापि अन्ते तावत् तादात्म्यापृथक्सिद्धिः एतदन्यतरसम्बन्धावच्छिन्नकार्यद्रव्यत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपित तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नकारणताश्रयत्वं उपादानत्वम्. एतादृशन्तु उपादानत्वं ब्रह्मणो वर्तते इति यद् उक्तं तस्मिन् विषये कापि जिज्ञासा भवति. तत्र तादात्म्यसम्बन्धो नाम स्ववृत्त्यसाधारणधर्मवत्त्वम् इति उक्तम्. एवञ्च स्ववृत्त्यसाधारण-धर्मवत्त्वाच्छिन्न-कार्यद्रव्यत्वावच्छिन्न-कार्यतानिरूपित- तादा-त्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-कारणताश्रयत्वं ब्रह्मणो वक्तव्यं भवति. अत्र क्लेशो भवति : स्थूलचिदचिद्विशिष्टं ब्रह्म कार्यद्रव्यम्. स्ववृत्त्यसाधारणधर्मो नाम स्थूलचिदचिद्विशिष्टत्वम्. एवञ्च

स्थूलचिदचिद्विशिष्टत्वरूप-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न- तादृशब्र-ह्मत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपित-तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न- कारणताश्रयत्वं वाच्यम्. कारणतावच्छेदकसम्बन्धो यः तादात्म्यसम्बन्धो भवति सः सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टत्वरूपो धर्मः. सूक्ष्मचिदविशिष्टत्वावच्छिन्नकारणताश्रये ब्रह्मणि स्थूलचिदचिद्विशिष्टत्वावच्छिन्न-कार्यद्रव्यत्वावच्छिन्न-कार्यतानिरूपितत्वं कथम् उपपद्यते? तथा सति सूक्ष्मचिदचिद्वैशिष्ट्यवति ब्रह्मणि तादृश सूक्ष्मचिदचिद्वैशिष्ट्याश्रये ब्रह्मणि स्थूलचिदचिद्वैशिष्ट्याश्रयत्वम् उक्तं स्यात्. तत्र कार्यतावच्छेदक-कारणतावच्छेदकधर्मयोः सम्बन्धयोः स्थितिः आवश्यकी खलु? अयं सम्बन्धः तत्र नास्ति. सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टत्वावच्छिन्ने ब्रह्मणि स्थूलचिदचिद्विशिष्टत्वावच्छिन्नत्वं तादृशसम्बन्धाश्रयत्वं नास्ति. ततश्च तादृशसम्बन्धावच्छिन्नकार्यतानिरूपितकारणताश्रयत्वं कथं भवति? इति एको अयं प्रश्नः. अन्यश्च प्रश्नो अयं भवति : अपृथक्सिद्धिसम्बन्धावच्छिन्न-कार्यद्रव्यत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपित-कारणताश्रयत्वम् उक्तम्. तत्र अपृथक्सिद्धिसम्बन्धेन जगद् ब्रह्मणि भवति इति वक्तव्यम्. अपृथक्सिद्धिसम्बन्धावच्छिन्न-एतादृशजगत्त्वावच्छिन्न-कार्यता-निरूपितकारणताश्रयत्वं तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्नकारणताश्रयत्वं ब्रह्मणि: परन्तु लोके अपृथक्सिद्धिसम्बन्धेन यत् कार्यं भवति तत् कार्यं कारणेन सह अभिन्नं दृश्यते.

च. शे. शुक्ल : अभिन्नं न. समवायो अपृथक्सिद्धिः.

प्रह्लादाचार : समवायो अपृथक्सिद्धिः न उच्यते. समवायः खण्ड्यते, निराक्रियते.

रा. ताताचार्य : जगद्ब्रह्मणोः भेदं स्वीकृत्य अयं प्रश्नः.

प्रह्लादाचार : सत्यम्. अतएव अयं प्रश्नो भवति. तत्र कार्यद्रव्यं नाम घटत्वं भवति. अपृथक्सिद्धि-सम्बन्धावच्छिन्न-घटत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपित -तादात्म्यसम्बन्धावच्छिन्न-

कारणताश्रयत्वं मृदः. मृद्धटयोश्च अभेदः. कारणकार्ययोः अभेदो अङ्गीकृतः. तत्तु युज्यते. परन्तु जगति अपृथक्सिद्धिसम्बन्धावच्छिन्नकार्यतानिरूपितकारणताश्रयत्वं यदा ब्रह्मणः उच्यते तर्हि जगद्ब्रह्मणोरपि अभेदः स्वीकर्तव्यः, मृद्धटयोरिव. तत्रतु भेदः स्वीकृतो वर्तते.

रा. ताताचार्य : प्रश्नद्वयम् उपस्थापितम्. स्थूलचिदचिद्विशिष्टं ब्रह्म प्रति सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टं ब्रह्म कारणम् इति एकः पक्षः. चेतनाचेतनात्मकजगत् प्रत्येव सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टं ब्रह्म कारणम् इति अपरः पक्षः. प्रथमपक्षे कार्यं कारणञ्च एकमेव, अवस्थयोरेव भेदः. स्थूलचिदचिद्विशिष्टं प्रति सूक्ष्मचिदचिद्विशिष्टत्वम्. यथा मृत्त्वं घटत्वम् इति अवस्थयोः भेदः. आश्रयं वस्तु एकमेव. तद्वद् अत्रापि अवस्थयोरेव भेदः आश्रयं वस्तु एकएव, प्रथमपक्षे. द्वितीयपक्षे तु जगद् भिन्नमेव ब्रह्म भिन्नमेव. भिन्नयोरेव अत्र उपादानत्वं स्वीकृतम्. तद् उच्यते : अपृथक्सिद्धसम्बन्धो निवेशितः. तत्र दृष्टान्ततया घटरूपं प्रति घट इति उक्तम्. अत्र प्रश्नः तैः कृतः. तादात्म्यं नाम किम्? इति. तादात्म्यम् इति यः सम्बन्धः उक्तः सतु गदाधरभट्टाचार्येण **"स्ववृत्त्यसाधारणो धर्मः"** इति तैः उक्तम्. तत्र सपक्षो यदि स्वीक्रियते तर्हि कार्यतावच्छेदकसम्बन्धः तादात्म्यं स्थूलचिदचिद्विशिष्टब्रह्मगतः. तादात्म्यं नाम तद्वृत्त्यसाधारणधर्मः स्थूलचिदचिद्विशिष्टत्वरूपधर्मः. कारणतावच्छेदकसम्बन्धे तु तादात्म्यं सुक्ष्मचिदचिद्विशिष्टत्वरूपधर्मः...... भवति. एवञ्च कार्यतावच्छेदकसम्बन्धो अन्यः, कारणतावच्छेदकः सम्बन्धो अन्यः इति प्रश्नः. अत्र अस्माभिः उच्यते, तादात्म्यं नाम स्ववृत्त्यसाधारणधर्मः इत्यादिरूपेण न उच्यते. अयं कश्चित् सम्बन्धविशेषः. धर्मिणः एकत्वं यत्र वर्तते तत्र तादात्म्यं नाम कश्चन सम्बन्धविशेषः. एवं अपृथक्सिद्धिरपि समवायातिरिक्तसम्बन्धः. पृथग्व्यवहारानर्हः कश्चित् संश्लेशवि-

शेषो अपृथक्सिद्धिः इति स्वीक्रियते. तथाच इदानीं विशेषणभूतजगतं सन् प्रत्यपि कारणत्वं वक्तव्यम् इति न विलक्षणत्वाधिकरणे ''**असदितिचेन् न प्रतिषेधमात्रत्वात्**'' इति सूत्रे कार्यकारणयोः उभयोरपि ऐक्यं वर्तते. परन्तु तस्य अधिकरणस्य विषयस्तु विलक्षणयोरपि कार्यकारणभावो भवितुम् अर्हति इति तत्र साध्यते. एवञ्च विलक्षणयोरपि कार्यकारणभावः इति साध्यते तर्हि कार्यस्य ब्रह्मणो विलक्षणत्वं सूत्रकाराभिमतं प्रतीयते. तं सिद्धान्तम् अवलम्ब्य विलक्षणयोः जगद्ब्रह्मणोः कार्यकारणभावलक्षण-शरीरशरीरीभावे सत्यपि जगद्विलक्षणस्य ब्रह्मणो जगत् प्रति उपादानकारणत्वसमर्थनार्थम् अपृथक्सिद्धि-म्बन्धं निवेश्य कार्यकारणभावः. परन्तु ''**असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वाद्**'' इति सूत्रे यदि विलक्षणयोः कार्यकारणभावः स्वीक्रियते तर्हि कार्यं कारणाद् विलक्षणं भवति. तर्हि विलक्षणस्य कार्यस्य उत्पत्तिः यदि स्वीक्रियते कार्यात् पूर्वं कारणं नासीदिति किल आगतम्. अतो असत्कार्यवादः प्रसज्यते इति आशङ्क्य विलक्षणयोः कार्यकारणभावः न भवति इति यद् उक्तं तस्य प्रतिषेधार्थम् अस्माभिः उक्तं भवति इति. तावता तु कार्यकारणयोः ऐक्यन्तु न अस्माकं सम्मतमेव... तत्र वर्तते. एवमेव ''**असद्व्यपदेशान्नेति चेन्नः धर्मान्तरेण वाक्यशेषात्**'' ''**युक्तेः शब्दान्तराच्च**'' इति सूत्रयोः कार्यं रूपान्तरेण असत् रूपान्तरेण सत्. अतो रूपभेदएव भवति धर्मितु सर्वथा अनुवर्तते इति कार्यकारणयोः धर्मिणोः ऐक्यं स्वीकृतम्. सएव मुख्यः पक्षः इति अभिप्रायः.

कार्यकारणभावविषये विशिष्टाद्वैतिनां सिद्धान्तः

डॉ. के. ई. देवनाथन्

विशिष्टाद्वैतवेदान्ते कार्यकारणयोः अभेदः उच्यते. यथा मृदः कारणस्य कार्यस्य घटस्य च अभेदः. तत्र प्रमाणं "मृदयं घटः" इति प्रामाणिकानाम् अनुभवएव. तार्किकाः कार्यकारणयोः अभेदं निराकुर्वन्तः एतानि अनुमानानि प्रयुञ्जते. अत्र 'कारण'शब्देन उपादानकारणं विवक्षितम्. कार्यं कारणात् न अभिन्नं विलक्षणबुद्धिबोध्यत्वात्[१] विलक्षणशब्दवेद्यत्वात्[२] विलक्षणकार्यकारित्वात्[३] भिन्नकालिकत्वात्[४] भिन्नाकारवत्त्वात्[५] कारणसत्ता-समानकालिक-नाशप्रतियोगित्वात्[६] भिन्नसङ्ख्यावत्त्वात्[७] कारणसत्ता-समानकालीन-कारकव्यापार-प्रयोज्यत्वात्[८] च. अत्र तानि अनुमानानि विशदीकृत्य विशिष्टाद्वैतिनां समाधानं प्रदर्श्यते.

१. विलक्षणबुद्धिबोध्यत्वात् : 'तन्तवः'इति कारणे बुद्धिः जायते, 'पट'इति च कार्ये बुद्धिः. तेन तयोः भेदः आवश्यकः. नहि लोके विलक्षणप्रतीतिविषययोः घटपटयोः ऐक्यं दृश्यते.
२. विलक्षणशब्दवेद्यत्वात् : 'पट'इति कार्ये शब्दः प्रयुज्यते, 'तन्तव'इति कारणे. अतः तयोः भेदः सिद्धः.
३. विलक्षणकार्यकारित्वात् : घटेन कार्येण उदकम् आह्रियते न तथा कारणेन मृदा, एवञ्च तयोः भेदः सिद्धः.
४. भिन्नकालिकत्वात् : कारणं तन्तवः पूर्वकालवृत्तित्वमन्तः, पटस्तु तदनन्तरकालवृत्तिः, कथम् अनयोः अभिन्नत्वम्?
५. भिन्नाकारत्वात् : कार्यस्य घटस्य आकारः पृथुबुध्नोदरत्वम्, कारणभूतायाः मृदः ततो भिन्नः आकारइति तयोः न ऐक्यम्.
६. कारणसत्ता-समानकालिक-नाशप्रतियोगित्वात् : सत्यामेव मृदि "घटो

नष्टः'' इति व्यवह्रियते. यदि मृद्घटयोः ऐक्यं स्यात् तदा मृदि सत्यां ''घटो नष्टः'' इति व्यवहारो न स्यात्.

७. कारणसत्ता-समानकालीन-कारकव्यापार-प्रयोज्यत्वात् : कारणस्य सत्ता-काले कारकव्यापारेण कार्यं निष्पद्यते. यदि कार्यकारणयोः अनन्यत्वं स्वीक्रियते तदा कार्यस्य कारणसत्त्वकालएव सत्त्वात् तदुत्पत्यर्थं कारकव्यापारः व्यर्थः स्यात्.

८. भिन्नसङ्ख्यावत्त्वात् : एकः पटः, बहव तन्तवः इति कार्यकारणयोः सङ्ख्याभेदो दृश्यते. यदि तयोः ऐक्यं स्वीक्रियते, विरुद्धं एकत्व-बहुत्वरूपसङ्ख्याद्वयं कथं तत्र उपपद्येत ?

एवमादिभिः हेतुभिः तार्किकाः उपादानकारणस्य तदुपादेयस्य च भेदं समर्थयन्ति.

विशिष्टाद्वैतिनां सिद्धान्तः

विशिष्टाद्वैतिनस्तु कार्यकारणयोः अनन्यत्वम् उररीकुर्वन्ति. तेषाम् अयम् आशयः : मृद्-हिरण्यादेः संस्थानान्तरभाक्त्वमात्रेण विलक्षणबुद्ध्यादयः उपपद्यन्ते इति. यथावा एकएव देवदत्तो अवस्थाविशेषैः तदा-तदा विशिष्टो 'बालो', 'युवा', 'वृद्धः' इत्यादिविलक्षणशब्दैः निर्दिश्यते तथैव मृदेव 'घट'-'शरावा'दिशब्दैः व्यपदिश्यते. एवं बुद्धिप्रभृति वैलक्षण्यमपि उपपादनीयम्.

एवं उत्पत्तिनाशादयोऽपि कारणभूतस्य वस्तुनो अवस्थाविशेषाः इति सिद्धान्तः. एवञ्च सत्यामेव मृदि ''घटो नष्टः'' इति व्यवहारो मृदमेव कपालत्वावस्थापन्नां विषयीकरोतीति न दोषः. एवं कारकव्यापारोऽपि अवस्थाविशेषरूप-भविष्यद्धर्मविशिष्ट-वस्तुप्रयोजकत्वात् सार्थकएव.

नच कार्यकारणयोः भेदः आवश्यको, अन्यथा पूर्वमेव सतः कथम् उत्पत्तिः उपपद्येत इति वाच्यं, यतः 'उत्पत्ति'र्नाम प्रथमक्षणसम्बन्धः, सच पूर्वमेव सतः कारणस्य प्राचीनावस्थाविशिष्टस्वरूपे यद्यपि बाधितः तथापि

घटत्वाद्यवस्थाविशिष्टे अबाधितः. अयं भावः : ''घटः उत्पद्यते''इति हि व्यवहारो नतु ''मृद् उत्पद्यते'' इति. तेन मृत्स्वरूपस्य आद्यक्षणसम्बन्धरूपोत्पत्तिः न विवक्षिता. यतो ''घटः उत्पद्यत'' इति व्यवहारः, ततः घटत्वावस्थाविशिष्टएव प्रथमक्षणसम्बन्धवान् इति तद्वाक्याद् बोधः. ''**सविशेषणे हि विधिनिषेधौ**'' इति न्यायेन सोत्पत्तिः अन्ततो मृद्धर्मे घटत्वएव पर्यवस्यति इति अन्यदेतत्. नच भवन्मते कार्यकारणयोः अनन्यत्वं यत् स्वीकृतम् तत्र किं शाब्दं प्रमाणामिति वाच्यं, यतो ''**वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्**'' इति श्रुतिः (छान्दो.उप.६।७) ''**मही घटत्वं घटतः कपालः कपालिका चूर्णरजः ततोऽणुः**''इति विष्णुपुराणवचनं च तत्र प्रमाणम्.

''**वाचारम्भणम्...**''इति श्रुत्यर्थः एवम् — 'आरभ्यते'=आलभ्यते स्पृश्यते इति आरम्भणम्. ''**कृत्यल्युटो बहुलम्**'' इति कर्मणि ल्युट्. 'वाचा'=वाक्पूर्वकेण व्यवहारेण हेतुना इति अर्थः. ''घटेन उदकम् आहर'' इत्यादिवाक्पूर्वको हि उदकाहरणादिव्यवहारः, तस्य व्यवहारस्य सिद्धये तेनैव मृद्द्रव्येण पृथुबुध्नोदरत्वादिलक्षणो विकारः संस्थानविशेषः, तत्प्रयुक्तञ्च 'घटः' इत्यादिनामधेयम्. स्पृश्यते उदकाहरणादिव्यवहारविशेषसिद्ध्यर्थं मृद्द्रव्यमेव संस्थानान्तरनामधेयान्तरभाक् भवति. अतो घटाद्यपि 'मृत्तिका'इत्येव सत्यं मृत्तिकादिद्रव्यम् इत्येव सत्यं प्रमाणेन उपलभ्यते इति अर्थः, नतु द्रव्यान्तरत्वेन इति (श्रीभाष्यं पृ.सं.२०६). पुराणवचनार्थस्तु स्पष्टः.

नच सत्कार्यवादो भवदिष्टः, साङ्ख्योक्ताभिव्यक्तिवादाद् भिन्नो अभिव्यक्तिपक्षः. अभिव्यक्तिपक्षइव भवन्मतेऽपि उत्पत्तिरूपावस्थायाः उत्पत्त्यन्तरापेक्षत्वे अनवस्था, उत्पत्तेः उत्पत्तिसापेक्षत्वाभावे घटादेः नित्यत्वापत्तिः इति चोद्यम् अवशिष्यते इति वाच्यं, नहि केवलाया उत्पत्तेः उत्पत्तिः उच्यते अस्मत्सिद्धान्ते. उत्पत्तिः काचिद् अवस्था. अवस्थावत्त्वं द्रव्यस्य लक्षणम्. उत्पत्तेः उत्पत्तिमत्त्वे तस्याः द्रव्यत्वं स्यात्. परं उत्पत्तिः नाम सदेव द्रव्यस्य तत्क्षणसम्बन्धिधर्मविशेषः. एवञ्च उत्पत्तिः द्रव्यस्यैव भवति न धर्मस्येति न कोपि दोषः.

नच संस्थानस्य असतः उत्पत्तौ असत्कार्यवादप्रसङ्गः इति वाच्यम्, असत्कार्यवादेऽपि उत्पत्तेः उत्पत्त्यभावे सत्कार्यवादप्रसङ्गः. उत्पत्तेः उत्पत्तिमत्त्वे अनवस्था इति प्रतिबन्धिसम्भवात्. अवस्थानां पृथगुत्पत्ति-स्थित्यादिकं नास्ति. एवञ्च अवस्थावतएव उत्पत्त्यादिकं भवति. तथाच न अनवस्थादयो दोषाः.

नच कारणस्य कार्यस्य च सङ्ख्याभेदो दृश्यते, सच तयोः भेदं विना न उपपद्यते इति वाच्यम्, बहुतन्तुकपटस्थले तन्तुषु बहुत्वं, तन्तुगतपटत्वावस्थायाम् एकत्वम् इति स्वीकारात्. भवद्भिरपि एकतन्तुना बृहता यत्र पटादिकं कृतं तत्र कारणकार्ययोः सङ्ख्याभेदस्य वक्तुम् अशक्यत्वात्. नच ''एकः पटः'' इत्यत्र स प्रयोगे एकत्वं पटत्वावस्थाविशिष्टतन्त्वन्वयि इति विवक्ष्यते वा, पटत्वान्वयि इति विवक्ष्यते वा? आद्ये बाधः, बहुतन्तुकपटस्थले तन्तुषु बहुत्वस्यैव सत्त्वात्. द्वितीयेतु एकत्वस्य एकदेशान्वये यत्र बहवो घटाः तत्र घटत्वे एकत्वान्वयतात्पर्येण ''एको घटो अस्ति'' इति प्रयोगः स्याद् इतिवाच्यम्, अगत्या द्वितीयपक्षस्य स्वीकारात्. नहि तादृशैकदेशान्वयः सर्वथा अप्रमाणिकः. नैयायिकमतेऽपि ''पश्य मृगो धावति''इत्यत्र धावनविशिष्ट-मृगकर्मक-दर्शनबोधस्य सम्भवेऽपि धावनस्य यथा कर्मत्वं पर्यवस्यति इति उच्यते तथा पटत्वविशिष्ट-तन्तुषु एकत्वेन बोधितेऽपि पटत्वे एकत्वं पर्यवस्यति इति वक्तुं शक्यत्वात्.

केचित् अवयावयविनोः भेदाभेदं स्वीकुर्वन्ति. स च चिन्त्यः पक्षः. नहि अवच्छेदकधर्मम् अन्तरेण भेदम् अभेदे च एकत्र स्वीकर्तुं शक्नुमः. समन्वयाधिकरणभाष्ये भेदाभेदवादपरिशीलनम् स्पष्टमेवेति विरम्यते अत्रः.

नच कार्यकारणयोः अनन्यत्वे ''**सर्वाग्रहणम् अवयव्यसिद्धेः धारणाकर्षणोपपत्तेः च, सेनावनवद् ग्रहणम् इति चेद् न अतीन्द्रियत्वाद् अणूनाम्**'' इत्यादिगौत्तमसूत्रोक्तदूषणानि प्रसज्यन्ते. तथाहि अवयवातिरिक्तो अवयवी यदि न स्वीक्रियते तदा द्रव्याणां परमाणुपर्यन्तत्वमेव आपतति, तेच परमाणवो महत्त्वशून्याः न प्रत्यक्षाइति कस्यापि द्रव्यस्य प्रत्यक्षं न

स्यात्. एवं धारणम् आकर्षणं च द्व्यणुकादिक्रमेण परिनिष्पन्नस्य अवयविनो अस्वीकारे दुरुपपत्ते, नहि समुदायम् आपन्नानां एकावच्छेदरहितानां तण्डुलानां धारणम् आकर्षणं वा सम्भवति, एवं परमाणूनां समूहस्य 'अवयवि'शब्दवाच्यत्वम् इत्यपि न सम्भवति, परमाणूनाम् अतीन्द्रियत्वात्. ''नहि शतमपि अन्धानां न पश्यति'' इति न्यायेन समुदायभावेऽपि प्रत्यक्षत्वानुपपत्तेः इति वाच्यम्, अस्मन्मते एतेषां दोषाणाम् अप्रसरात्. वयं हि प्रकृतिकारणतावादिनः. तत्रहि व्यापकीभूतप्रकृतेरेव कारणत्वमिति परमाणुकारणतावादोक्तदूषणं न प्रसजति. किञ्च अस्मन्मते अदृश्यः परमाणुः नैयायिकवत् कल्प्यते. प्रकृतेः कथं कारणत्वं, तस्याः कारणत्वे प्रसक्ताः शङ्काः, तत्समाधानं च विस्तरभयात् न विमृश्यते. इति शम्.

मध्वसिद्धान्तरीत्या कार्यकारणभावविचारः

प्रो. डी. प्रह्लादाचार

नमः सदसे सदसस्पतये च. मान्याः! मया किमपि पत्रं न लिखितं वर्तते. केवलम् अत्र मध्वसिद्धान्तरीत्या कार्यकारणभावविचारः करणीयः इत्यादेशानुसारेण द्वैतसिद्धान्तदृष्ट्या विचारः क्रियते. द्वैतसिद्धान्ते कारणम् द्विविधम् अङ्गीक्रियते—१. उपादानकारणं २. निमित्तकारणं च इति.

तत्र कार्यं किं कारणेन सह सर्वथा अभिन्नं भवति उत भिन्नं भवति, किम् अयं सत्कार्यवादः उत असत्कार्यवादः इति प्रश्नेतु तेषाम् इदम् उत्तरम् भवति : अयं सदसत्कार्यवादः इति. घटस्य मृद्रूपेण सत्ता अङ्गीक्रियते. स्वोत्पत्तेः प्राक् घटः मृद्रूपेण सद् भवति. यदा कम्बुग्रीवादिमान् भवति घटः कम्बुग्रीवादिविशिष्टतया घटः पूर्वं असन्नेव. अतः केन रूपेण कार्यं असद् भवति? एवञ्च कार्यं सच्च असच्च. असन् नाम न अत्यन्तासद् इति अर्थः किन्तु कार्यं कारणात्मना तस्य सत्ताम् अङ्गीकृत्य कार्यस्य योऽयम् असाधारणं रूपं वर्तते तादृशासाधारणरूपविशिष्टतया तस्य असत्ता स्वीक्रियते.

एवं सदसत्कार्यवादो अङ्गीक्रियते. उपादानकारणं नाम परिणामिकारणम्. विवर्तोपादानकारणम् इति किमपि नाङ्गीक्रियते. शुक्तिकातो रजतम् उत्पद्यते इत्यादि व्यवहाराः न सन्ति. कारणात् कार्यम् उत्पद्यते इति व्यवहारो दृश्यते. यदि शुक्तिः रजतस्य विवर्तोपादानं भवेत् तर्हि तादृशव्यवहाराः लोके भवेयुः. परन्तु तादृशव्यवहाराः न दृश्यन्ते लोके इति हेतोः विवर्तोपादानम् इति यदि अन्ते प्रतिपाद्यते सत्कारणत्वेन न स्वीक्रियते. उपादानञ्च विकारित्वम् परिणामित्वमेव. अत्र विकारस्वरूपविमर्शः किञ्चिदिव कर्तव्यो भवति. विकारो द्विविधो भवति. विशेषाप्तिः एकविधो विकारः, विशेषिपरिवृत्तिः

इति अन्य:. विशेषाप्तिः नाम धर्मिण: तादवस्थ्ये सति धर्ममात्रपरिवृत्तिः. धर्मी तदवस्थो भवति. धर्ममात्रस्य परिवृत्तिः जायते. अयं परिणामो विकारो विशेषाप्तिरूप:. विशेषिपरिवृत्तिरूप: परिणामस्तु तत्र भवति यत्र धर्मिस्वरूपेएव विकारो भवति, धर्मिस्वरूपस्यैव परिणामो दृश्यते. उभयविधोऽपि विकारो द्विविधो भवति : १. अनिवर्त्यो अन्यथाभाव: २. निवर्त्यो अन्यथाभावः च इति.

तत्र उदाहरणानि दीयन्ते : श्यामफलस्य पीतरूपं जायते. अयञ्च विकारो विशेषाप्तिरूपो विकार:. अत्र हि फलं धर्मी. तद्वदेव भवति. धर्मिस्वरूपे विकारो नास्ति. धर्मी तथैव अवतिष्ठते परन्तु तत्र धर्माणां रूपरसादीनां विकारो भवति, परिवृत्तिः भवति. अनन्तरमपि "इदम् आम्रफलम्" इत्येव व्यवहारो भवति. ततश्च धर्मिण: तादवस्थ्यं दृश्यते धर्माणाञ्च परिवृत्तिः दृश्यते. अयञ्च अनिवर्त्य: अन्यथाभावो भवति. यतोहि पुनः श्यामरूपतापत्तिः नास्ति. यदा श्यामरूपम् अपगच्छति, रूपान्तरम् उत्पद्यते, पुनश्च श्यामरूपतापत्तिः तत्र नास्ति इति हेतोः अनिवर्त्यो अन्यथाभावो भवति. निवर्त्यो अन्यथाभावो दृश्यते कुण्डलाकारस्य सुवर्णस्य कटकादित्वं यदा भवति. तत्र पूर्वं कुण्डलाकार: आसीत् सुवर्ण:. कटकरूपता भवति. कटकरूपता पुनश्च गच्छति. कुण्डलाकारता पुनः उत्पद्यते. एवं दृश्यते लोके. इति हेतोः अयं अन्यथाभावो निवर्त्यो अन्यथाभावो भवति. उभयविधोऽपि अयं अन्यथाभावो धर्मेएव नतु धर्मिणि. धर्मिण: तादवस्थ्यम् अस्ति. धर्ममात्रे परिवृत्तिः दृश्यते. एवं विशेषिपरिवृत्तिरूपो विकारो भवति. यथा क्षीरस्य दधिभाव:. तत्र क्षीररूपं धर्मी दधिभावम् आपद्यते. अयञ्च अन्यथाभावो अनिवर्त्यो अन्यथाभावो भवति. दधि पुनः क्षीरं न भवति खलु. अतो अनिवर्त्यो अयम् अन्यथाभाव:. निवर्त्यो अन्यथाभावोऽपि दृश्यते यथा शुल्वस्य तारत्वम्. शुल्वं तावत् औषधिविशेषेण तारं भवति इति श्रूयते. एवं तारस्य पुनः प्रबलौषधिसम्पर्कविशेषात् पुनश्च शुल्वत्वम् आयाति. एवञ्च धर्मिस्वरूपेएव परिणामो दृश्यते. अयञ्च परिणामो निवर्त्यो भवति. अतो धर्मिस्वरूपस्य यत्र परिणामो भवति तत्रापि क्वचिद् अनिवर्त्यत्वं क्वचिच्च निवर्त्यत्वम् इति द्वैविध्यं दृश्यते.

परन्तु अयं सर्वोऽपि विकारः पराधीनो दृश्यते. स्वतन्त्रः कोऽपि विकारो न दृश्यते. अस्मिन्नेव विषये शुद्धाद्वैते द्वैतवेदान्ते च विप्रतिपत्तिः भवति. यतोहि ब्रह्मणः परिणामो अङ्गीक्रियते अत्र. ब्रह्मणो विकारो अङ्गीक्रियते. ब्रह्मणश्च अयं विकारः कीदृशः स्यात्? एतेषु अन्यतमः कश्चन भवेत्. सर्वोऽपि विकारः पराधीनः दृश्यते. ब्रह्मतु अपराधीनं भवति. अतो अपराधीनस्य ब्रह्मणः कोऽपि अयं विकारो अङ्गीकर्तुं न शक्यते. अतएव ब्रह्म अपरिणामि इत्येव सिद्धान्ते अङ्गीक्रियते. अनेन किं ज्ञायते, जडेषु पदार्थेषु विकारो भवति. सर्वत्र लोके जडेष्वेव विकारो दृश्यते. चेतने विकारः कुत्रापि न दृश्यते. यत्रापि जडे विकारो दृश्यते सोऽपि पराधीनो दृश्यते. एवञ्च ब्रह्मपरिणामवादिभिः चेतने कुत्रापि अदृष्टो विकारो ब्रह्मणि कल्पनीयः. अपिच सो विकारो अपराधीनः इति कल्पनीयो भवति. तत्र इदं वक्तुं शक्येत, पराधीनः विकारो भवति जडेषु ब्रह्मणि यो विकारो भवति सो अपराधीनोऽपि भवितुम् अर्हति. यतोहि ब्रह्म स्वेच्छया लीलया विकारम् प्राप्नोति. ततश्च अपराधीनो विकारो ब्रह्मणि अङ्गीकर्तुं शक्यते इति इदम् उत्तरं भवति. किन्तु ब्रह्म प्रपञ्चात्मना परिणमते स्वेच्छया इति अङ्गीकारे ब्रह्मणः स्वेच्छया अनर्थरूपता स्वीकृता स्यात्. प्रपञ्चोऽयम् अनर्थः इति सर्वैः अनुभूयते. दुःखरूपो अयं प्रपञ्चः इति अङ्गीक्रियते, तत्र विवादो नास्ति. दुःखरूपप्रपञ्चात्मना परिणामो भगवता कथम् अङ्गीकर्तुं शक्यते? तत्र दुःखरूपेण प्रपञ्चात्मना परिणामो यदि अङ्गीक्रियते तर्हि ब्रह्मण्येव अनर्थापत्तिः अङ्गीकृता भवति. अतो हेतोः एतद् न अङ्गीकर्तुं शक्यते. परन्तु एवं वदेत्, प्रपञ्चो दुःखात्मको भवति. दुःखात्मकप्रपञ्चात्मना परिणामो ब्रह्मणो अङ्गीक्रियते चेद् अयम् अनर्थो न भवति. दुःखवत्त्वं हि अनर्थः. दुःखरूपतातु अनर्थो न भवति इति वक्तुं शक्यते वा? एतदपि विचारणीयम्. यतोहि सुखरूपता इष्टा पुरुषार्थरूपा अङ्गीक्रियते न केवलं सुखवत्त्वं किन्तु सुखरूपतापि वेदान्तिभिः इष्टत्वेन अङ्गीक्रियते. मोक्षे एते जीवाः सुखरूपाः भवन्ति. चेतनानां सुखरूपता वर्तते एवं उपनिषत्सु प्रतिपादनं दृश्यते. एवञ्च सुखरूपता यदा इष्टा भवति, दुःखरूपता तावद् अनिष्टा स्वीकार्या. येनच दुःखरूपता अनर्थप्रपञ्चरूपता ब्रह्मणः कथं वा स्वेच्छया अङ्गीकर्तुं

शक्यते ? तत्रैव विवादः.

अन्ये च प्रश्नाः अत्र उद्भवन्ति. ब्रह्मणो अनर्थभावः प्रपञ्चात्मना परिणामो अङ्गीक्रियते चेत्, परिणामः अङ्गीक्रियतां नाम अनर्थः कस्य ? अनर्थरूपतातु न निराकर्तुं शक्यते प्रपञ्चस्य. अयञ्च परिणामः ब्रह्मणएव. भवतु नाम. परन्तु अनर्थः कस्य ? अनर्थो ब्रह्मणः इति वक्तुं न शक्यते. जीवस्य इति वक्तव्यम्. पुनः जीवविषये अयं प्रश्नो जायते. किम् अयं जीवो ब्रह्मणो भिन्नो भवति उत अभिन्नः ? ब्रह्मणो भिन्नः इति अङ्गीक्रियते वा ? यतोहि जीवानामपि ब्रह्मांशत्वं स्वीकृतं वर्तते. ब्रह्मांशाः ब्रह्माभिन्नाः भवन्ति. अंशांशिनोः अभेदः स्वीक्रियते. एवञ्च एते जीवाः ब्रह्मणो अंशभूताः ब्रह्मणो अभिन्नाः भवन्ति. यदि जीवानाम् अनर्थः तर्हि ब्रह्मणएव अनर्थः इति पर्यवस्यति. तत्र भेदमात्रन्तु नास्ति. भेदो वर्तते. अतो भिन्नानां जीवानाम् अनर्थो नतु ब्रह्मणि अनर्थः इति वक्तुं शक्यते किम् ? भेदमात्रन्तु न अङ्गीक्रियते. भेदश्च अङ्गीकृतो अभेदश्च अङ्गीकृतो, भेदाभेदौ अङ्गीकृतौ वर्तेते. एवञ्च अभेदे अङ्गीकृते सति अनर्थो जीवानां यथा भवति ब्रह्मणोऽपि भवति इति अङ्गीकरणीयम् स्यात्. अयं सर्वोऽपि विचारो अनर्थरूपस्य प्रपञ्चस्य ब्रह्मात्मकत्वं ब्रह्मपरिणामरूपत्वम् अङ्गीक्रियते चेद् एते आक्षेपाः भवन्ति. अयम् अनर्थः प्रपञ्चः ब्रह्मपरिणामरूपः कस्य ? जीवस्य चेद् जीवो ब्रह्मणः सर्वथा भिन्नो नास्ति अस्मिन् सिद्धान्ते, अभिन्नो वर्तते. ततश्च अन्ततो गत्वा अयम् अनर्थो ब्रह्मणएव इति स्वीकृतं भवति.

तत्र इदम् उच्यते. श्रुतौ ब्रह्मणः परिणामः श्रूयते. "**सच्च त्यच्चाभवत्**" "**आत्मानं स्वयमकुरुत**" इत्यादिश्रुतिषु ब्रह्मणः परिणामः श्रूयते. श्रुतिसिद्धस्य परिणामस्य विषये एवं चर्चा न करणीया, अयं शुष्कः तर्कः इति शङ्का जायेत. परन्तु तर्कः तदा शुष्कः भवति यदा श्रुतिमूलो न भवति. श्रुतयस्तु उभयत्र भवन्ति. ब्रह्मणः परिणामविषयेऽपि श्रुतयः वक्तुं शक्यन्ते ब्रह्मणो विकारो नास्ति इत्यत्रापि "निर्विकारोऽक्षरः शुद्धः" इत्यादयः श्रुतयः

श्रूयन्ते. एवञ्च तत्र श्रुत्यर्थनिर्णये तर्काणां सहकारः सर्वैः स्वीक्रियते. ततश्च इयं युक्तिः केवलं शुष्का युक्तिः इति वक्तुं न शक्यते. शुष्का युक्तिः सा भवति या युक्तिः प्रत्यक्षेण वा श्रुत्या वा पुष्टा न भवति. तादृशी युक्तिः तावत् शुष्कतर्कत्वेन निराकर्तुं शक्यते. अतो अस्य तर्कस्य शुष्कत्वन्तु तदा वक्तुं शक्यते यदा ब्रह्मपरिणावादः सिद्धान्तितो भवति. तावत् पर्यन्तं इतरासामपि युक्तीनां श्रुतिमूलत्वम् अनुभवमूलत्वं वक्तुं शक्यते इति विचारणीयं भवति. एवं रीत्या तर्कस्य सर्वथा निराकरणे मीमांसायाः वेदान्ते प्रवेशएव न स्यात्. तर्कस्य अवकाशः तत्र वर्तते. यदा अङ्गीक्रियते तदा इमे तर्काः कथं निराक्रियते इति विचारणीयं भवति. एवं रीत्या सामान्यतो विचारे ब्रह्मणो विकारो युक्तो न भवति इत्येवं भाति.

अपिच यदि ब्रह्मणो विकारो अङ्गीक्रियते तदा कीदृशो विकारः तत्रापि विचारणीयम्. पूर्वं हि ब्रह्ममात्रे विकारो, धर्मिणः तादवस्थ्ये सति धर्माणां परिवर्तनं इत्येवंविधो विकारो लोके दृष्टः इति उक्तः. एवं धर्मिण्येव विकारः. सोऽपि विकारो दृश्यते इति उक्तम्. परन्तु ब्रह्मणि कीदृशः परिणामः अङ्गीक्रियते? ब्रह्मस्वरूपम् अप्रच्युतं भवति. तादृगेव भवति ब्रह्मस्वरूपं किन्तु तस्य आकारे परिणामः, धर्मेषु परिणामः इति उच्यते चेत् तर्हि "**अस्थूलमनणु**" इत्यादि श्रुतौ स्थौल्यादिनिषेधः कृतः. एवञ्च स्वरूपापेक्षया तत्र निषेधः क्रियते. वस्तुतस्तु स्वरूपं तावत् तथैव तिष्ठति. धर्मे विकारो नैव प्रतिषिद्धः इतितु वक्तुं न शक्यते. यतोहि ये धर्माः ब्रह्मणि स्वीक्रियन्ते ते सर्वेऽपि धर्माः ब्रह्मस्वरूपाः भवन्ति. दर्शनान्तरेतु ब्रह्मभेदोऽपि स्वीक्रियेत परन्तु द्वैतदर्शने ये धर्माः ब्रह्मणि स्वीक्रियन्ते ते सर्वेऽपि धर्माः ब्रह्मस्वरूपाः भवन्ति. एवञ्च "ब्रह्मस्वरूपम् इदं" "तद्धर्माः इमे" इत्येवं विभागो नास्ति. यदि कुत्रचन परिणामो अङ्गीक्रियते तर्हि ब्रह्मस्वरूपएव परिणामो अङ्गीकृतो भवति. इति हेतोः तत्र स्वरूपप्रच्युतिरूपो विकारो वा अथवा धर्मपरिवृत्तिः विशेषाप्तिरूपः विकारो वा ब्रह्मणि अङ्गीकर्तुं नैव शक्यते. अयन्तु सार्वभूतो अंशो भवति. चेतनस्य विकारः कुत्रापि नास्ति. लोकेऽपि तादृशं न अनुभूयते. यद्यपि श्रुतौ "**यथोर्णनाभिः**

सृजते गृह्णते च'' इत्याद्युदाहरणानि दत्तानि सन्ति. तत्र ऊर्णनाभिः चेतनस्य परिणामिकारणत्वम् उच्यते. परन्तु तत्र अस्माभिः किञ्चित् विवेचनीयं भवति. 'ऊर्णनाभिर्'नाम देहविशिष्टः चेतनो भवति. तत्र अंशद्वयं वर्तते : १. ऊर्णनाभिशरीरं २. शरीरान्तवर्तिः चेतनः च. तत्र चेतनस्य तावद् विकारो नास्ति. ये तन्तवो भवन्ति ते ऊर्णनाभिःशरीराद् आगताः. एवञ्च ऊर्णनाभिःशरीराद् आगताः तन्तवो यदा ऊर्णनाभिना ते तन्तवः स्वीक्रियन्ते पुनः तत्र शरीरएव अन्तर्भवन्ति. उपादानकारणं तच्छरीरं भवति. उपादानकारणात् कार्यस्य तन्तोः उत्पत्तिः. एवं तन्तुनाशेऽपि... [वि. प्र. मिश्र : इच्छायाः अनुवेधत्वं स्वीक्रियते. मृतोर्णनाभिशरीरात् तन्तवो नैव निर्गमयितुं शक्यन्ते. तर्हि चेतनएव परिणामः इच्छायाः] वदामि. अत्र ऊर्णनाभिचेतनस्य तन्तुसृष्टौ इच्छा जायते. अतः स्वशरीरात् तन्तून् उत्पादयति सः चेतनः. चेतनः उत्पादयति परन्तु चेतनो न परिणमते तन्त्वात्मना. परिणामस्तु शरीरस्यैव. एवमेव अत्रापि दार्ष्टान्तिके भगवति यदा समन्वयः क्रियते तर्हि इदं प्रकृतिभूतं ब्रह्मशरीरं भवति. ब्रह्म तु अन्तार्यामी चेतनस्थाने भवति. ब्रह्मणः इच्छया प्रकृतेः विकारो जायते. प्रकृतेः विकारो भवति अयं प्रपञ्चः. यदाच ब्रह्म संहरति इदं जगत् तर्हि इदं जगत् प्रकृतावेव लीयते. एवञ्च उत्पत्तिः विकारः कुत्र ? अचेतने. लयः कुत्र ? अचेतनएव. **''यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च''** इति उपनिषत्सूचितदृष्टान्तानुसरणे तु चेतनस्य विकारो अत्र कुत्राऽपि वक्तुं न शक्यते. एवञ्च अस्मिन् दर्शने ब्रह्मणः उपादानत्वं न भवति किन्तु अपादानत्वं स्वीक्रियते. शृङ्गात् शरो जायते, गोमयात् वृश्चिको जायते इत्यादिस्थलेषु वृश्चिकस्य उपादानं भवति गोमयः. शरस्य उपादानं भवति शृङ्गः. परन्तु तत्र शृङ्गस्य सर्वोऽपि भागः अथवा गोमयस्य सर्वोऽपि भागो वृश्चिकात्मना न परिणमते. गोमयस्य एको अंशः तथैव अवतिष्ठते. एको अंशो वृकश्चिशरीरात्मना परिणमते. तत्रापि वृश्चिकचेतनः कार्यभूतो नास्ति. वृश्चिकशरीरमेव कार्यं भवति. वृश्चिकशरीरं तत्र गोमयस्य यः एको अंशः तादृशांशाद् जातः, तादृशांशविकारो भवति. यो अंशो वृश्चिकशरीरत्वेन परिणतो भवति सो अंशः उपादानकारणं भवति. यश्च अंशः तथैव तिष्ठते सो अंशः उपादानकारणं भवति. 'उपादानं'नाम उपादीयते

कार्यम् अनेन इति हेतोः 'उपादानम्' उच्यते. अनेन कार्यम् उपादीयते, स्वरूपतया स्वीक्रियते इति उपादानं भवति. मृद्धि घटस्य उपादानम्. यतोहि मृदा कार्यं स्वस्वरूपतया स्वीक्रियते. इति हेतोः मृत्पिण्डस्य घटोपादानत्वम् उच्यते. योऽयं गोमयस्य एको अंशो वृश्चिकस्य उपादानम् उच्यते तत्र इदम् उपादानत्वम् भवति. परन्तु 'अपादानं' नाम अपादीयते परित्यज्यते अनेन इति अपादानम्. यो अंशः तथैव अवतिष्ठते तस्माद् अंशाद् अयं भागः परित्यक्तः. सः शरीरः परित्यक्तो वृश्चिकशरीरतां प्राप्तः. अतो हेतोः अवशिष्टो यो अंशः सः अपादानं भवति. उपादानत्वन्तु परिणतस्य भागस्य भवति. एवम् उपादानत्वम् अपादानत्वम् इति एतद्द्वयं श्रूयते तत्स्वरूपविमर्शेतु ब्रह्मशरीरत्वेन या प्रकृतिः स्वीकृता भवति तस्याः प्रकृतेः उपादानत्वम्. ब्रह्मणश्च ऊर्णनाभिचेतनस्थाने स्थितिः केवलं तस्य निमित्तकारणत्वम्.

यद्यपि ''**सच्चत्यच्चाऽभवत्**'' इति श्रुतौ ब्रह्मैव त्यदभवद् इत्येवं रीत्या जडात्मना परिणामो गुप्तइव श्रूयते. द्वैतिनस्तु वदन्ति यत् ''**सच्च त्यच्च अभवत्**'' वाक्यात् पूर्वं कानिचित् वाक्यानि भवन्ति. ''**तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् तदनुप्रविश्य**''. तत्रैव सृष्टिः उक्ता. ''तत् सृष्ट्वा'' सृष्ट्यनन्तरं ब्रह्म सत् च त्यत् च अभवत्. एवञ्च ''सच्च त्यच्च अभवद्''इति वाक्यमेव तत्सृष्टिं वक्तुम् उद्युक्तम्. तत्पूर्वमेव इदं सर्वं उच्यता इति सृष्टिः उक्ता वर्तते. ''तत् सृष्ट्वा'' सृष्ट्यनन्तरं तत्र अनुप्रवेशः कृतः. अनुप्रविष्टं ब्रह्म सदात्मकं त्यदात्मकं च अभवत् इत्यत्र परिणामो न श्रूयते अपितु ''**तत्र तत्र स्थितो विष्णुः तत्तच्छब्दैः प्रबोधितः**'' इति वाक्यं श्रूयते. एवञ्च अन्तर्यामितया यो विष्णुः तत्र प्रविष्टो भवति सः 'तत्तत्'शब्दवाच्यो भवति. सदन्तर्यामिविष्णुः 'सच्'छब्दवाच्यः चिदन्तर्यामि विष्णुः 'त्यच्'छब्दवाच्यः इत्येवमेव तस्याः श्रुतेः अर्थः. अस्याः श्रुतेः परिणामविषये प्रामाण्यं वक्तुं न शक्यते एवं ते अभिप्रयन्ति. ''**न चेतनविकारः स्यात् यत्र क्वापि च चेतनः, नाचेतनविकारोऽपि चेतनः स्यात् कदाचन**'' अनुव्याख्याने मध्वाचार्याणाम् इदं वाक्यम् अस्ति. अचेतनविकारः चेतनः

कदापि न भवति. चेतनविकारो अचेतनोऽपि कदापि न भवति. परन्तु इदं वक्तुं शक्येत : ब्रह्मण: सच्चिदानन्दात्मकत्वं स्वीक्रियते तत्र चिद्रूपेण भगवान् निमित्तकारणं भवति एवं खलु प्रतिपाद्यते? सद्रूपेण उपादानकारणं भवति. ब्रह्मण: सद्रूपस्य जगदात्मना परिणाम:. चिद्रूपस्यतु निमित्तकारणत्वमेव. अतो हेतो: चिद्रूपं ब्रह्म निमित्तकारणं भवति नतु उपादानकारणम् इति हेतो: उपादानकारणस्य यो अयम् असाधारणो धर्म: सएव जगति आयाति. उपादानकारणस्य ब्रह्मण: सत्त्वम् असाधारणो धर्म: तच्च सत्त्वं जगति कार्ये दृश्यते. निमित्तकारणस्य यद् असाधारणो धर्म: चित्त्वम् आनन्दत्वं वा तत्तु नैव भवति कार्ये. एवञ्च चिद्रूपस्य ब्रह्मणो निमित्तकारणत्वमात्रं सद्रूपस्य ब्रह्मणस्तु उपादानकारणत्वम् इत्येवम् अङ्गीकर्तुं शक्यते इतितु ब्रह्मण: उपादानत्वम् समर्थितं वर्तते. तत्र अयं प्रश्न: क्रियते आचार्यै:. अनयो: रूपयो: भेदो अभेदो वा? सद्रूपं ब्रह्म, चिद्रूपं ब्रह्म इति ब्रह्मणो रूपद्वयम् अस्ति. सद्रूपस्य ब्रह्मण: चिद्रूपेण ब्रह्मणो भेदो अभेदो भेदाभेदौ वा? यदि भेदो भवति तर्हि इदं 'ब्रह्म'पदवाच्यमात्रं भवति. सद्रूपं ब्रह्म जगत: उपादानकारणं वयमपि अङ्गीकुर्म:. चिद्रूपस्य ब्रह्मणो जगदुपादानत्वं नास्ति तत्रैव तात्पर्यम् अस्माकम्. सद्रूपस्य ब्रह्मण: केवलं 'ब्रह्म'शब्दवाच्यत्वम्. तत्र सत्तामात्रं वर्तते, चैतन्यं नास्ति. साच सत्ता अङ्गीक्रियते जगत्यपि. एवञ्च उपादानस्य ब्रह्मणोऽपि अचेतनत्वम्. उपादेयस्य जगतोऽपि अचेतनत्वम् एतदङ्गीक्रियते. [रा.ताताचार्य : ब्रह्मणि द्वैविध्यम्...] अस्ति वा इति विचार: क्रियते. सद्रूपं चिद्रूपम्. तत्र प्रश्न: क्रियते. सद्रूपं ब्रह्म चिद्रूपं ब्रह्म तत्र विकल्प: क्रियते. यदि भेदो अङ्गीक्रियते तर्हि एतदङ्गीकर्तुं शक्यते. परन्तु भेदो नास्ति. अभेदो वर्तते. यदि अभेदो भवति, यदि सदात्मकं ब्रह्म उपादानकारणं भवति, सदात्मकब्रह्माभिन्नं चिदात्मकमपि ब्रह्म उपादनकारणम् अङ्गीकर्तव्यम्. एवञ्च सदात्मकब्रह्मणो यद् असाधारणधर्म: सत्त्वम् तद् यदि जगति भवति तर्हि तदभिन्नस्य चिद्रूपस्य ब्रह्मणो यद् असाधारणो धर्मो य: चिद्रूपो धर्म: सोऽपि आयाति. अतश्च सद्रूपं ब्रह्म उपादानकारणं चिद्रूपन्तु निमित्तकारणम् इति विभाग: कर्तुं न शक्यते. तयो: मध्ये भेदाभेदौ अङ्गीक्रियते वा? न जाने. भेदाभेदौ न स्त:

इति जानाम्यहम्. अभेदएव अङ्गीकरणीयः. अभेदो अङ्गीक्रियते चेत् तर्हि अयं दोषइति भेदाभेदौ अङ्गीक्रियते इति उच्यते चेत् को दोषः. भेदबलात् तत्र चित्त्वं न आयाति, सत्त्वमेव आयाति इति अङ्गीक्रियते चेत् तर्हि अभेदबलात् चित्त्वमपि आयाति. भेदएव प्रबलो अभेदो न प्रबलः इति कथम् उच्यते. सच्चिदात्मनो भेदाभेदौ वर्तेते. भेदवशात् सत्त्वम् आयाति न चित्त्वम् इति उक्तौ अभेदबलात् चित्त्वमपि आयाति इति उच्यते चेत् किम् उत्तरं भवति? एवं रीत्या सद्रूपस्य ब्रह्मणः उपानत्वं, चिद्रूपस्य केवलं निमित्तत्वम् इत्यादिकमपि न उच्यते इत्यादिनिरूपणं द्वैतदर्शनग्रन्थेषु दृश्यते. परम् अयं सर्वोऽपि विचारो न वाल्लभसिद्धान्तम् अधिकृत्य कृतः. यतोहि एते ग्रन्थाः त्रयोदशशतके रचिताः सन्ति. तदानीन्तु भास्कराचार्याणां ब्रह्मपरिणामवादः प्रस्तुतः आसीत्. तस्य विमर्शः तत्र एवं कृतो वर्तते. परन्तु प्रातः प्रबलकुमारसेनमहाभागैः अयं प्रश्नः कृतः यत् भास्कराचार्याणां परिणामवादस्य अस्य च को विशेषः? इति. तत्र विशेषो भवद्भिः उक्तः सः पुनश्च निरूपणीयः इति मे भाति.

अयम् अंशः तत्र विमृष्टो वर्तते. ब्रह्मणः स्वेच्छया अथवा लीलया यदि प्रपञ्चात्मना परिणामो अङ्गीक्रियते चेत् चेतनस्यापि विकारो अङ्गीकर्तुं शक्यते. अचेतनस्यैव विकारः इतितु लोके दृश्यते. परन्तु भगवद्विषये तु विकारो भवति. भगवदिच्छा वर्तते. भगवतो लीला भवति. स भगवान् लीलया "अहम् अचेतनो भवामि" इति यदि इच्छां करोति तर्हि को वा निवारयिता? इति प्रश्नो भवेत्. परन्तु यदि स्वेच्छया ब्रह्मणः परिणामः अङ्गीक्रियते चेद् ब्रह्मणः अनर्थरूपता अङ्गीकरणीया भवति. भगवांस्तु प्रेक्षावान् भवति. सर्वज्ञः सः जानाति जगतो अनर्थरूपताम्. सर्वज्ञः प्रेक्षावान् च भगवान् कथं वा स्वस्य अनर्थरूपताम् अङ्गीकुर्यात्? अतो वल्लभसिद्धान्ते योऽयं विचारो दृश्यते तद्विषयेऽपि अयं कथञ्चिदिव कटाक्षः कृतो भवति इति मन्ये. अत्र स्पष्टीकरणं भवद्भिः अपेक्षितम् इत्युक्त्वा विरमामि.

चर्चा

द्वैतसिद्धान्तरीत्या कार्यकारणभावविमर्शः

प्रो. डी. प्रह्लादाचार

गो. श्या. म. : महाभारततात्पर्यनिर्णयमें या भागवततात्पर्यनिर्णयमें श्रीमन्मध्वाचार्यजीने एक प्रश्न उठाया है. वहां वे कहते हैं कि लीलावतारोमें अनर्थरूपता भगवान् क्यों प्रकट करते हैं? रामानुजमतमें इसे 'शैलूषन्याय' कहा गया है. श्रीमध्वाचार्यजीने भी शैलूषन्याय ही माना है. तो भगवान् अवतारचरित्रोंमें शैलूषन्याय स्वीकारते हैं. अनर्थको भी प्रदर्शित करते हैं. और जहां तक अनर्थरूपताका प्रश्न है तो हम भी मत्स्य, कच्छप इत्यादि जो अवताररूप हैं उनमें अनर्थरूपता या विकार तो हम भी नहीं स्वीकारते हैं. हमारा तो इस विषयमें यह सिद्धान्त है कि अवतारलीलामें भगवान् जितने भी रूपोंको धारण करते हैं उनमें सच्चिदानन्द तीनोंका अनुगम होनेसे वहां विकारत्व नहीं है. परन्तु 'विकार'का अर्थ यदि इस तरहसे परिसीमित किया जाय कि चेतनमें कोई कार्य प्रकट नहीं होता है तो यह अवताररूप कहांसे प्रकट होते हैं? यह प्रश्न और उन अवताररूपोमें यदि शैलूषन्याय है तदा किं अस्माभिः अपराद्धम्? हम यही तो कहते हैं कि सारा जगत् शैलूषन्यायेन प्रकट हो गया है. और श्रीमध्वाचार्यजीकी एक सुन्दर उक्ति है कि श्री और भगवान् दुःखी नहीं होनेपर भी दुःखी होनेका अभिनय करते हैं. जब दुःखका

अभिनय करते हैं तब तो रसरूपता आती है, उसमें अनर्थरूपता कहां होती है? कहते हैं न "**उत्तरे रामचरिते भवभूतिः विशिष्यते**" तो करुणरसमें भवभूतिका वैशिष्ट्य क्यों है? क्योंकि वहां श्रीरामके दुःखका अभिनय वर्णित है. जब अभिनय करते हैं तब फिर चिन्ताकी बात क्या है? तब तो रसरूपता है अनर्थरूपता नहीं है. दुःखका अभिनय यदि भगवान् करते हैं तब तो वह रसात्मक होता है. "**रसो वै सः. रसं ह्येवायं लब्ध्वा आनन्दी भवति**". हम यदि दुःख करते हैं तो अभिनय कितनी देर कर पायेंगे? अतः हमारा दुःख अनर्थरूप हो सकता है. भगवत्प्रकटित दुःख अनर्थरूप न होकर रसात्मक होता है. हम ऐसा मानते हैं. क्योंकि प्रभु रसात्मक हैं.

वि. प्र. मिश्र : रस अभिनेतामें रहेगा या दर्शकमें रहेगा? भगवान् अभिनय दूसरेकेलिये करते हैं या अपनेलिये करते हैं?

गो. श्या. म. : बहुत सुन्दर प्रश्न किया आपने. सर्वप्रथम तो वे अपने आपकेलिये करते हैं क्योंकि हम यह मानते हैं कि भगवान्के अतिरिक्त अन्य कोई दर्शक तो है ही नहीं. "**सवै नैव रेमे. स एकाकी न रमते**". रमणार्थं सः आत्मानं द्वेधा आपातयत्. दृष्टा भी बन गया और दृश्य भी बन गया. अब दृष्टा दृश्यात्मना विभक्त होकर अभिनय कर रहा है. "**पतिश्च पत्नी च अभवताम्**". दुःखी च सुखी च अभवताम्, कार्यं कारणं च अभवताम्.

वी. एन्. झा : ब्रह्म जब विहार कर रहा है तब ऐसे अनर्थरूपमें विहार कर रहा है? अनर्थका निर्माण हो ऐसी क्या इच्छा हो सकती है?

गो. श्या. म. : "**हम आह भी करते हैं तो हो जाते हैं बदनाम, वो कत्ल भी करते हैं तो चर्चा नहीं होता**" ऐसे भगवान्

मारते भी हैं तब भी मोक्ष होता है पर हम मारते हैं तो वह वध कहलाता है. चक्कर बस यह है. **''अहो बकीयं स्तनकालकूटं जिघांसयापाय यदप्यसाध्वी, लेभे गतिं धात्र्युचितां ततोऽन्यत् कं वा दयालुं शरणं व्रजेम''**. वे मारते हैं तब भी मुक्त किया ऐसा कहा जाता है. हम किसीको जिलाते हैं तब भी कभी पाप हो जाता है.

वी. एन्. झा : मैं यह जानना चाहता था कि जब वे निर्माण करता हैं तब क्या उनकी ऐसी इच्छा रहती है कि इससे दु:ख हो. **''एकाकी न रमते''**. तो रमणकेलिये सृष्टि करते हैं तब सृष्टिमें दु:खकी प्रसक्ति कहां है? जो इस लीलाको सही ढंगसे नहीं जानता है वह दु:खी होता है. उसकेलिये सृष्टि दु:ख बन जाती है.

गो. श्या. म. : दु:ख व्यवहारमें है. रसशास्त्रमें दु:ख तो रस है.

वी. एन्. झा : वही मैं कह रहा हुं.

गो. श्या. म. : विप्रयोगको रस माना गया है. उससे आनन्द होता है. रसशास्त्रमें शोक भी रस है. भगवान् तो सर्वरस हैं.

बी. आर्. शुक्ल : दु:खी करके भगवान् आनन्दित होता है.

गो. श्या. म. : दु:खी करके किसको? यह आप विचारिये. जैसे पहलवान पहलवानी करके आनन्दित होता है, हम इतनी माथापच्ची करके आनन्दित हो रहे हैं क्योंकि रस है. यदि रस नहीं होता तो हम सब दु:खी होते.

पा. ना. द्विवेदी : अत्र किञ्चिद् उच्यते. वाल्लभमते जगतो दु:खरूपत्वं नास्ति. तत्र संसारस्य दु:खरूपत्वम् अङ्गीकृतम् अस्ति. अत: एभि: उक्तं यद् अनर्थस्य सृष्टिं भगवान् कथं कुर्यात्. जगद्रूपेण परिणतो भगवान् जगद् न अनर्थरूप: इति सिद्धान्त:.

गो. श्या. म. : मैं एक बात बताउं. आपकी बात सच है. निबन्धमें महाप्रभुने यह बात स्पष्ट की है कि दु:ख जैसी कोई

चीज़ ही नहीं है *एट् ध सेम् टाईम्* यह बात भी हमको ध्यानमें रखनी चाहिये कि दुःख और सुखमें अर्थरूपता और अनर्थरूपता का जो प्रभेद किया जा रहा है वह व्यावहारिक प्रभेद है रसशास्त्रीय प्रभेद नहीं है. और ब्रह्मकी जो लीला है वह रसात्मिका है जहां आनन्द दुःखात्मना भी प्रकट हो सकता है. यदि आनन्द दुःखात्मना प्रकट न होता हो तब शोकको कोई क्यों रस मानेगा. शोक तो बड़ी दुःखकी बात है न! और इसी तरह भयानकको कोई क्यों रस मानेगा! बीभत्सको कोई क्यों रस मानेगा! महाप्रभु "**मल्लनाम् अशनिः नृणां नरवरः स्त्रीणां स्मरो मूर्तिमान्**" की सुबोधिनीव्याख्यामें कहते हैं कि भगवान्ने अपने स्वरूपमें दशविध रस प्रकट किये हैं. यहांपर भगवानने बीभत्सरस भी प्रकट किया है ऐसा कि जिसमें जुगुप्सा होती है. वहां आपने प्रश्न किया है कि भगवान् तो आनन्दात्मक हैं तब फिर बीभत्स और जुगुप्सा कैसे प्रकट की? इसकी बड़ी रसात्मिका व्याख्या करते हुवे महाप्रभु कहते हैं कि भगवान्के प्रति जिनका बालभाव था उनको भगवान्ने जब हाथी मारा और मल्लोंको मारा और इससे उनके रक्तके बिन्दु भगवान्के वस्त्र और श्रीअङ्ग पर गिरे उनको देख कर बडी जुगुप्साका भाव आया कि इतना सुन्दर बालक रक्तसे लिप्त हो गया है! तो यहां उनमें भगवान्ने बीभत्सरसको प्रकट किया है. इसलिये बीभत्स भी रस है. यह हमारा अभिप्राय है. वैसे दुःखकी पारमार्थिकता नहीं है यह हम भी मानते हैं.

वी. एन्. झा : दुःखको सामने रखकरके भगवान्ने सृष्टि नहीं की है. वह प्रयोजन नहीं है.

गो. श्या. म. : श्रुतिमें इस *डायूलेमाका* विचार किया गया है. "**सो**

अबिभेत्. तस्माद् एकाकी बिभेति ... द्वितीयाद् वै भयं भवति. स वै नैव रेमे. तस्माद् एकाकी न रमते''. तो द्वितीयसे भय होता है और एकाकी रमण नहीं होता है—ऐसा डायूलेमा वहां है. अब ब्रह्मके पास कोई *सोल्युशन्* नहीं था. वैसे हम यह मानते हैं कि ब्रह्म कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथाकर्तुं समर्थ है. वह सब समाधान निकाल सकता है. परन्तु इस स्थितिमें ब्रह्म कुछ असमर्थसा था. तब ''**स ह अयम् ईक्षाञ्चक्रे यन् मदन्यद् नास्ति कस्मान्नु बिभेमि इति**'' तब ''**स इममेव आत्मानं द्वेधा आपातयत्**''. अब जब वह दो हुवा तब भयका कुछ कारण तो उपस्थित हुवा कि नहीं? श्रुतिमें भय भी वर्णित हुवा है. पर फिर वहां वही बात आती है कि आज भी जो आत्माको जानता है उसके सारे भय निवृत्त हो जाते हैं. ''**मर्त्यो मृत्युव्यालभीत: पलायन् सर्वान् लोकान् निर्भयं नाध्यगच्छत् त्वत्पादाब्जं प्राप्य यदृच्छयाद्य स्वस्थः शेते मृत्युः अस्माद् अपेति**''. तो जब एकत्वका ज्ञान सारे भयोंका निवर्तक है. और द्वितीयका ज्ञान, परमात्माको भी जब हम द्वितीय मानेंगे तो परमात्मासे भी भयका कारण बन सकता है. क्योंकि परमात्मा भी पाप-पुण्यका लेखा-जोखा रखता है. कभी नर्कमें डालेगा कभी स्वर्गमें डालेगा. मगर हम कहते हैं कि हम दोनों तरहसे आपको मानेंगे. आप हमारे भगवान् भी हो आप हमारे आत्मा भी हो. आत्मा हो इसलिये आपसे हम डरेंगे नहीं पर आपको चाहेंगे. और भगवान् हो इसलिये थोड़ा डरेंगे भी.

अम्बिकादत्त : जब यह कहा जाता है कि परिणमित होते हुवे भी चेतनतत्त्वमें विकार नहीं होता है. तो साकारविज्ञानवादी बौद्धोंका पक्ष लगता है कि ''**चित्तमेव संक्लिष्यते चित्तमेव**

व्यवदायते''. चित्तमें परिणाम होता है और परिणाम वास्तव चित्तको विकृत करता है. लेकिन चित्तके परिणामकी जब भी व्याख्या करनेका हम प्रयास करें तो चित्तमें किसी न किसी आकारका उद्भव दिखाकर उसका परिणमन दिखलायेंगे. अब वह आकार दोनों तरहसे उत्पन्न हो सकता है. वह आकार तत्त्वतः भी चेतनामें उत्पन्न हो सकता है और अलीक भी चेतनामें उत्पन्न हो सकता है. जैसे कोई हमारे सामने वस्तु हो उसका आकार उत्पन्न हो गया तो तदनुरूप जो आकार है उसीसे चेतनामें मलिनता तो आती ही है. लेकिन दूसरी आकारोत्पत्तिकी स्थिति यह है कि जैसे किसीके चित्तको मन्त्रमुग्ध कर दिया जाय और उसमें किसी आकारको प्रक्षिप्त कर दिया जाय तब जो आकारकी उत्पत्ति होगी चेतनामें वह मिथ्या होगी. लेकिन सामान्यस्थितिमें चेतनामें आकार उत्पन्न होगा और उसके माध्यमसे जो चेतना परिणमित होगी उसे तो सत्याकार ही मानना पड़ेगा. यह कहना कहां तक उचित है कि चेतनामें परिणामको कहना और उसके साथ यह कहना कि अविकारी होता है परिणाम. अगर परिणाम अविकारी होता है तो फिर परिणाम कहनेकी क्या जरूरत है?

प्रह्लादाचार : : क्षणिकविज्ञानवादिना विज्ञानसन्ततिः आत्मा इति उच्यते तन्मते. अतः एकं ज्ञानम् अन्यस्य ...

गो. श्या. म. : यह प्रश्न द्वैतवादीसे है या शुद्धाद्वैतवादीसे या दोनोंसे?

अम्बिकादत्त : चेतन तत्त्वमें विकार उत्पन्न नहीं होगा यह तो वाल्लभ वेदान्तमें भी स्वीकृत है.

प्रह्लादाचार : चेतनस्य जन्यत्वं बौद्धमते स्वीकृतम् अस्ति. परन्तु वेदान्तिनः सर्वेऽपि चेतनो अविकारी नित्यो भवति इति स्वीकुर्वन्ति. चेतनस्य जन्यता न अङ्गीकृता. अतो बौद्धमते यः सिद्धान्तः

स्वीकृत: तदाधारेण प्रश्नो न करणीय:. अपिच यद् उपादानत्वस्वरूपविषये या चर्चा क्रियते अस्माभि: तादृशम् उपादानं तत्र नास्ति, बौद्धमते. इदं ज्ञानं क्षणिकम्, एतदनन्तरक्षणे जायमानं ज्ञानम् अन्यत् तयो: भेदो वर्तते तन्मते. एतस्य ज्ञानस्य परिणाम: सो अन्य: चेतन: इति नास्ति. ततश्च अत्र उपादानत्वं परिणामत्वं चर्चितम् अस्माभि: सो विलक्षणो भवति. अतो अनयो: तुलना न करणीया इति मन्ये. इदानीं यद् आचार्यै: उक्तं तत्र चिन्त्यते. यद्यपि श्रीमन्मध्वाचार्यै: भगवतो रामाद्यवतारेषु शोकप्रदर्शनं कृतम्. भगवत: चिदानन्दाद्यात्मकस्य परिपूर्णस्य शोकादि कृतम् इति उक्तौ. लोकव्यामोहनार्थम् इति उच्यते. तत्रतु यद् दु:खादिकं प्रदर्शितं भगवता तद्दु:खादिकं तत्र नास्ति. अस्माकन्तु भ्रान्ति:. दृष्टॄणाम् इयं भ्रान्ति: जायते ''राम इदानीं दु:खी'' इति. दु:खस्य तत्र आरोप: क्रियते. वस्तुतस्तु तद् दु:खं मिथ्या. भगवांस्तु चिदानन्दात्मको दु:खप्रदर्शनं करोति, दु:खव्यामोहनं जनयति.

बी.आर्.शुक्ल : किं भगवान् वञ्चक: ?

प्रह्लादाचार : एवम्. सत्यम्. भगवान् वञ्चकएव. कदाचित् भगवान् वञ्चक: स्वीक्रियते.

गो.श्या.म. : ''... चौर: वञ्चक: ...'' श्रीमन्मध्वाचार्यै: कुत्रापि उक्तमस्ति.

प्रह्लादाचार : ततश्च यदि भगवत: आनन्दरूपस्य दु:खरूपता अनर्थरूपता तथैव व्यामोहार्थं भवति इति उच्यते तर्हि अयम् अनर्थरूप: संसार: आरोपित: मिथ्या इति अङ्गीकर्तव्यम्. परन्तु शुद्धाद्वैतसिद्धान्ते संसारस्य मिथ्यात्वं नास्ति. सो व्यावहारिको अङ्गीक्रियते

गो.श्या.म. : जगत: संसारयो: भेदो अङ्गीक्रियते.

प्रह्लादाचार : जगत: संसारयो: भेदस्तु अयं भवति. जगत् पाञ्चभौतिक: पदार्था: ये वर्तन्ते, प्राकृतिका: पदार्था: ये वर्तन्ते ते जगद् इति उच्यते. अपिच योऽयं दु:खाद्यनुभवा: भवन्ति स:

संसार इति उच्यते.

गो. श्या. म. : न केवलं दुःखाद्यनुभवाः, चतुर्विधा अभावानुभूतिः, कुत्सितत्वानुभूतिः अयं सर्वोऽपि संसारः.

प्रह्लादाचार : एवम्. संसारस्य मिथ्यात्वम् अङ्गीक्रियते भवता ?

गो. श्या. म. : सदसद्विलणरूपं मिथ्यात्वं न. एतादृग् नास्त्येव आनन्दे. भगवान् प्रकटीकर्तुं शक्नोति.

प्रह्लादाचार : एवञ्च भगवान् प्रकटीकरोति कमपि संसारम् सच संसारो न भवति मिथ्या अद्वैतसिद्धान्तरीत्या. अद्वैतसिद्धान्तरीत्या 'मिथ्या'नाम आरोपितः. ब्रह्मज्ञानबाध्यत्वं मिथ्यात्वम्.

।। परिणामवादः(२) ।।

पुरुषोत्तम एंड् भास्कराचार्य ऑन् द नेचर् ऑफ कॉज़ेशन्

श्रीप्रबलकुमार सेन

*

कार्यकारणभावमीमांसा

(वाल्लभ वेदान्त तथा बारुक स्पिनोज़ाके मतका तुलनात्मक विमर्श)

गोस्वामी श्रीश्याम मनोहर

*

डॉक्ट्रीन् ऑफ कॉज़लिटी इन् शुद्धाद्वैत विथ् स्पेशियल् रिफ्रेंस् टु प्रस्थानरत्नाकर

श्रीमती सुनन्दा य. शास्त्री

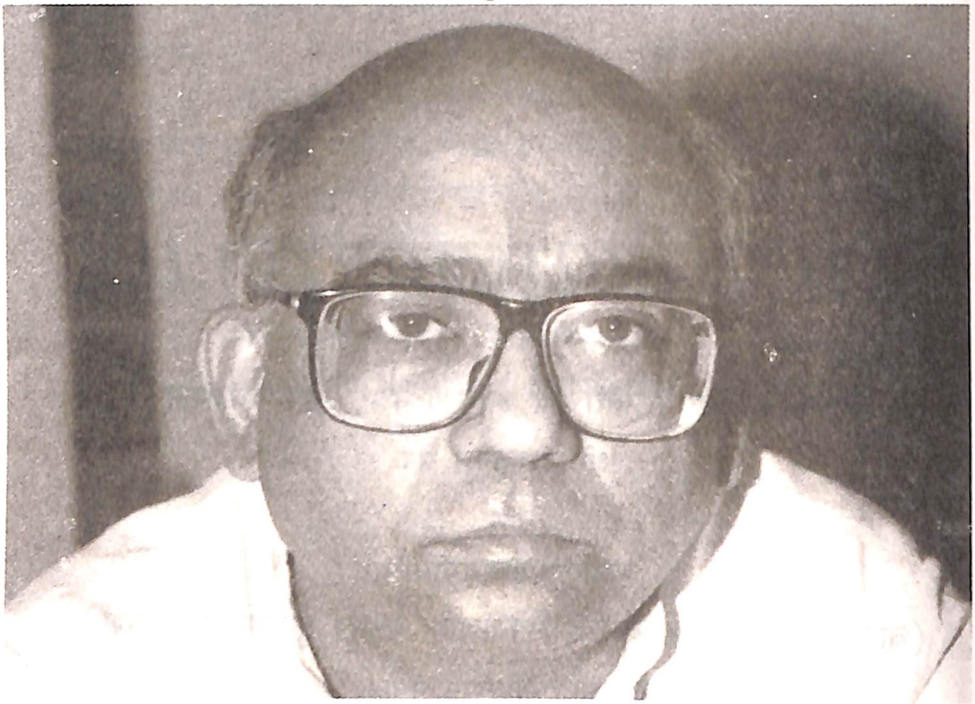
*

अविकृतपरिणामवाद द थिअरी ऑफ् कॉज़ेशन् इन् वाल्लभ वेदान्त

श्री एम्. वि. जोशी

*

श्रीप्रबलकुमार सेन



श्रीमतीसुनन्दा शास्त्री



Puruṣottamācarya And Bhāskarācārya On The Nature Of Causation : A Comparatiove Account

Prof. Prabalkumar Sen

I

The Prasthānaratnākara of Puruṣottama, the famous exponent of the Śuddhādvaita school of Vedānta propounded by Vallabhācārya, contains a detailed discussion of causation. While discussing the nature of Pramāṇa, he has given definitions of Karaṇa and Kāraṇa, i.e. cause in general and instrumental cause, where he has stated and criticised the definitions of Kāraṇa and Kāraṇa as given by the Naiyāyikās. He has also proposed a classification of Kāraṇa, where, again, he has discussed and rejected the three-fold classification of Kāraṇa that is admitted by the Naiyāyikās. Subsequently, while writing the Prameya section of this book, he has eleborated the nature of कारणकोटि and कार्यकोटि in consonance with the tenets of the Śuddhādvaita school of Vedānta. The main theme of this seminar is Puruṣottama's views on Karaṇa and Kāraṇa, and any critical examination of this section should discuss whether Naiyāyikas can meet the objections raised by Puruṣottama. I have not adopted this course, because in this learned

gathering, there are many eminent Naiyāyikas who can tackle this issue with a degree of authority that I do not even hope to possess, and I also want to avoid unnecessary repetition that would result in wastage of time. Instead, I have concentrated on one single issue: what, according to Puruṣottama, is the exact relation between an effect and its material cause ? While discussing this problem, I have also tried to touch upon the later portion of this book that deals with कारणकोटि and कार्यकोटि. His discussion of some related issues in Vidvanmaṇḍana, another work of the Vallabha school, has also been taken into account. We have also consulted his Bhāṣyaprakāśa, which is a commentary on the Aṇubhāṣya of Vallabhācārya. Finally, we have tried to compare the views of Puruṣottama regarding the relation between an effect and its material cause with the relevant views of Bhagavad Bhāskarācārya, the exponent of ब्रह्मपरिणामवाद. Here, again, my choice has been determined by the fact that the views of Bhāskarācārya have not received due attention of scholars - there is no full-length work dealing with his views. Besides, there is considerable affinity between the different doctrines of Bhāskarācārya and those of Vallabhācārya, and hence, It is not suprising that in his Bhaṣyaprakáṣa, Puruṣottama has often mentioned the views of Bhāskarācārya with approbation.

II

All the schools of Vedānta developed out of different

attempts at giving a unified doctrine that could do justice to the Upaniṣad-s, the Bhagavadgītā and Brahmasutra-s. Many of the Vaiṣṇava ácáryas, including Vallabhacarya, have placed and almost equal emphasis on the Bhagavata Purana while trying to interprete the Brahmasutra-s. The Brahmasūtra-s have clearly rejected the Nyāya-Vaiśeṣika doctrine known as असत्कार्यवाद, which maintains that casuses produce effects that were non-existent before their production. Accordingly, the Nyāya-Vaiśeṣika school defines effect as the counter-positive of a prior non-existence (प्रागभावप्रतियोगी). This view is also known as आरम्भवाद. According to the Nyāya-Vaiśeṣika school, entities can be divided into two groups i. enternal (नित्य) and ii. non-eternal (अनित्य). The eternal entities are coeval with time - there is no time when they were not existent, nor can there be any time when they will cease to exist - no temporal boundaries can be set to their existence. Atoms, universals, particularities etc. are examples of such entities. The non-eternal entities can, again, be of three types - some of them have no beginning in time, but there is a time when they are destroyed, i.e. when they go out of existence; some of them have a beginning in time, i.e. they are produced, but subsequently, they continue to exist - they cannot be destroyed; finally, there are some entities that are subject to both production and destruction. The concepts of production and destruction are not applicable to eternal entities. Thus, in the Nyāya-Vaiśeṣika world view, a

lot of importance has been given to the notions of production (उत्पत्ति) and destruction (विनाश, ध्वंस). It may be noted here that like production. also is dependent on some cause or other.

The Nyāya-Vaiśeṣika school also draws a sharp distinction between three types of causes

1. the inherent cause (समवायीकारण),
2. the non-inherent cause (असमवायीकारण) and
3. the efficient cause (निमित्तकारण).

The different schools of Vedānta have rejected these views of the Nyāya-Vaiśeṣika schools in their own way, and the reasons thereof are not far to seek. The adherents of Vedāntic thought have to place the highest importance on the statements of Upaniṣads that are treated as authoritative. Like that of Patañjali, the famous grammarian, the motto of Vedāntins are शब्दप्रमाणका वयं, यच्छब्द आह तदस्माकं प्रमाणम्[1]. There are upanisadic statements like "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत् प्रयन्त्यभिसंविशन्ति, तद्विजिज्ञासस्व, तद्ब्रह्म"[2], where it has been stated that all wordly things come into existence from Brahman, their continued existence is also due to Brahman, and finally, they are absorbed in Brahman. This statement, while describing Brahman as the material cause (उपादानकारण), also suggests that the effects of Brahman are already contained in it - at some moment of time,

they become manifest, and at some other moment of time, they disappear as effects, as they are absorbed in Brahman without any residue. Such a description of the creation and dissolution of the world is more compatible with the notions of emergence (आविर्भाव) and disappearance (तिरोभाव). Non-existent entities cannot come into existence, nor can existent entities totally cease to exist. Thus, what some people think to be the production of the hitherto non-existent entity in actually the emergence of an entity that was in an unmanifested state. Thus, the Upaniṣadic sentence quoted above suggests the doctrine of सत्कार्यवाद as against the असत्कार्यवाद admitted by the Nyāya-Vaiśeṣika school. Besides, there are also Upaniṣadic statements like "तत्तेजो असृजत"[3] which strongly suggest that Brahman is not only the material cause of the world - it is also the efficient cause of the world. Thus, Brahman has to be regarded as both the material cause and the efficient cause (अभिन्ननिमित्तोपादानकारण) of the world. Thus, at least in this case, the sharp distinction that is always drawn by the Nyāya-Vaiśeṣika school between the material cause and the efficient cause of an effect breaks down.

The Upaniṣadic passages quoted above also shows that for the Vedāntins who base their doctrines on such statements, असत्कार्यवाद, i.e. the doctrine that effect arises out of non-existent causes is also not admissible. Thus, for the Vedāntins, सत्कार्यवाद is the only viable

alternative, where it is maintained that the effect is only a transformation (अन्यथाभाव) of its material cause. Here, again, two alternatives present themselves - the transformation may be either real (सतत्त्वतः), or it may be unreal or apparent (अतत्त्वतः). In the first case, the transformation is called Pariṇāma, which is defined as follows: "जहद् धर्मान्तरं पूर्वम् उपादत्ते यदा अपरम्, तत्त्वाद् अप्रच्युतो धर्मी परिणामः स उच्यते"[4].

Thus, in the case of Pariṇāma, the thing undergoing transformation loses some of its earlier properties, and it also acquires some new property. though its basic nature remains unaltered. If, however, the transformation is unreal, then it is known as Vivarta. Thus, if one maintains that the world is a real transofrmation of Brahman, then one has to admit Pariṇāmavāda; and if one maintains that the world is only an apparent or unreal transformation of Brahman, then one has to admit Vivartavāda. Śankarācārya, as we all know, opts for Vivartavāda. In his opinion, Brahman is eternal as well as immutable (कूटस्थ, नित्य, अविकार्य), and hence, the world cannot be a genuine transformation of Brahman. Upaniṣadic passages like "नेह नानास्ति किञ्चन"[5], "मृत्योः स मृत्युम् आप्नोति य इह नानेव पश्यति"[6], सदेव, सौम्य!, इदम् अग्रे आसीत् एकमेवाद्वितीयम्"[7], according to Śankarācārya, indicate clearly that there is only one reality, viz. Brahman, and that multiplicity (which is the hallmark of this world) is unreal. Besides, upanisadic statements like सर्वं खलु

इदं ब्रह्म तज्जलान् इति शान्त उपासीत''[8], ''ब्रह्मैव इदं सर्वम्''[9] etc., in his opinion, suggest that the worldly objects are non-different from Brahman, and thus, they cannot have any existence of their own. Besides, Upaniṣadic passages like ''अशब्दम् अस्पर्शम् अरूपम् अव्ययम्''[10], ''अस्थूलम् अनणु अह्रस्वम्''[11] etc. suggest that Brahman, which is the sole reality, is totally devoid of empirical epithets, while statement like ''असङ्गो ह्ययं पुरुषः''[12] suggest that Brahman cannot be related with anything. Furthermore, passages like ''यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितरः इतरं पश्यति''[13] and ''यत्रतु अस्य सर्वम् आत्मैव अभूत् तत् केन कं पश्येत्''[14] indicate that duality or multiplicity appears as real so long as the true nature of Brahman is not realized - once it is realized, duality or multiplicity ceases to exist, i.e. they are sublated. Something that undergoes sublation (badha) cannot be real (sat). Again, since it at least appears to us, it cannot be fictional (asat) like the hare's horn. The world is thus neither real nor unreal, nor can it be both real and unreal, whereupon the only course open to us is to admit that the world is indescribable in terms of reality or unreality. Again, upanisadic statements like ''प्रज्ञानं ब्रह्म''[15] ''सत्यं ज्ञानम् अनन्तं ब्रह्म''[16] indicate that Brahman is pure consciousness, which proves that the world, which is inert and unconscious (jada) can never be a genuine transformation or effect of Brahman, because on effect and its material cause must be homogeneous. Finally, passages like वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्''[17] show conclusively that

all transformations are only so-called effects, in fact, they are not real - the material cause (which is Brahman in this case) is alone real. This, too, would show that the world, which has been described as a transformations of the world, is also not real, and an effect that is not real cannot have as its material cause the very entity which alone is real. The actual material cause of the world is Māyā or Avidyā, which, too, like the world, is indescribable in terms of reality and unreality. The existence of Māyā or Avidyā is established through upanisadic passages like मायान्तु प्रकृतिं विद्यान् मायिनन्तु महेश्वरम्''[१८] "अनृतेन हि प्रत्यूढा:''[19] etc. The world, which is the product of this Māyā or Avidyā is only superimposed (Adhyasta) on Brahman, whose nature is not affected in any way by this superimposition (Adhyāsa), just as the nature of the rope is not affected in any way when an illusory snake is imposed on it[20]. Brahman, conceived as the cause of this world is an object of worship, while the same Brahman, when conceived as bereft of all such conditions, is an object of knowledge that leads to liberation; and the Upaniṣads have presented both these aspects of Brahman[21]. On the basis of passages like "अयमात्मा ब्रह्म विज्ञानमय:''[22], "अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभू:''[23] and "तत् सत्यं स आत्मा तत्वमसि श्वेतकेतो !''[24], Śankara also identifies the individual self (jīva) with Brahman. Thus, Sankara has consolidated the view that Brahman alone is real by establishing the falsity of the world and the identity of the individual soul with Brahman.

This monistic interpretation of Śankarācārya has not met with universal approval. Subsequent commentators, among whom Bhāskarācārya seems to be the earliest, have rejected both the cardinal theses of Śankarācārya. According to Bhāskarācārya, Śankara has foisted upon the scriptural texts and the Brahmasūtras his own fanciful interpretations that only serve to conceal the real meaning of the texts commented upon by him[25]. As against the views of Śankarācārya, Bhāskarācārya maintains that the relation between Jīva and Brahman, as well as the relation between Jagat and Brahman can be viewed as the relation between Śakti and Śaktimat. The realtion between Śakti and Śaktimat is one of Bhedābheda, i.e. identity-cum-difference. The relation between Brahman and Jiva may be compared with the relation that obtains between a fire and the sparks that emanate from it. The sparks are fiery by nature, but they cannot be totally identified with the fire from which they emanate. The relation between Brahman and Jiva is thus one of identity-cum-difference. So long as the Jiva-s are not liberated, they are different from Brahman, but once they are liberated, they cease to be different from Brahman, since at that stage, there remains no ground for distinguishing them from Brahman[26]. The relation of identity-cum-difference also holds between a material cause and its effect, and consequently, the relation between Brahman and Jagat is also one of Bhedābheda. The world is a real transformation of Brahman, but Brahman,

being omnipotent, nevertheless maintains its intrinsic nature while undergoing this transformation. It follows that for Bhāskarācārya, no distinction can be drawn between ज्ञेयब्रह्म and उपास्यब्रह्म. We will now discuss in brief the arguments in favour of the view that the relation between an effect and its material cause is that of identity-cum-difference (Bhedābheda).

III

It may be noted here that the doctrine of Bhedābheda is intimately related to the doctrine of Pariṇāmavāda, which is, as we have stated, a variety of Satkāryavāda. For the adherents of Pariṇāmavāda (or Satkāryavāda, for that matter), the effect cannot be totally different from its material cause; because the material cause, so to say, constitutes the very nature of that effect. We may recall here one of the arguments for establishing the existence of Prakṛti, viz. "समन्वयात्", where it has been argued that since all worldly objects exhibit some common nature, they must be derived from a common material cause that permeates them. We may also recall here an argument adduced in favour of सत्कार्यवाद, viz. "कारणभावात्", where it has been pointed out that there is some sort of homogeneity between an effect and its material cause, and this homogeneity suggests that at some level, the effect and its material cause are identical. But at the same time, there is also some difference between them. Suppose a golden bangle is

given to a goldsmith for making a necklace out of it, and suppose also that this task has been duly accomplished. Qua ornaments, we cannot identify a bangle with a necklace. No one wears a bangle on the neck or a necklace on the wrist. But we also feel that the bangle has become a necklace - that there is some sort of continuity between them. The continuity is genuine, because the gold that was earlier used for making the bangle is the same gold that has now been used for making the necklace. This has been pointed out by Bhāskarācārya in the well known verse that follows: "कार्यात्मनातु नानात्वम्, अभेद: कारणात्मना, हेमात्मना यथा अभेद: कुण्डलाद्यात्मना भिदा"[27].

In like manner, Brahman and Jagat (which is a tranformation of Brahman) are both identical and different.

We should note at this point the according to Bhāskarācārya, the Upaniṣadic sentences alone can provide us with the clues that may help us in realizing the nature of Brahman. Reasoning can certainly be employed for interpreting these texts or for resolving the apparent contradictions that may seem to characterize sentences taken from different scriptural texts when these sentences are put together. But reason cannot reject the authority of such texts - not can it proceed on its own in such matters as the nature of Brahman. When a scriptural passage can be admitted in its primary

sense, we should not accept the secondary meanings of the words constituting such passages. When a single sruti seems to contradict a large number of other scriptural passages, we are, however, compelled to explain that Śruti in a way that would make it compatible with the other texts[28]. Elsewhere, Bhāskarācārya says that the Śruti, like a mother, always instructs us for our own good, and hence, there should not be any hesitation in following its lead[29]. Scriptural passages like "ब्रह्मैवेदं सर्वम्"[30], "इदं सर्वं यदयमात्मा"[31], "सच्च त्यच्चाभवत्"[32] etc. indicate that all things are identical with Brahman, and that Brahman has created all these things. But no scriptural passage explicity declares the worldly things to be unreal. Hence, we have to admit that Brahman transforms itself into various forms, and that these transformations are real. Thus, ब्रह्मपरिणामवाद can very well provide us with a consistent interpretation of the passages quoted above, and accordingly, one need not admit ब्रह्मविवर्तवाद. Thus, Brahman is existent in the form of the cause, in the form of effect and also in the form of the individual selves[33].

The intrinsic nature of Brahman does not change due to such transformations. While commenting on Brahmasutra 2/1/14, Bhāskarācārya has defined परिणाम as शक्तिविक्षेप or projection of creative power. When a spider weaves a cobweb, It uses material from its own body for making the cobwe, but this process does not

affect the nature of the spider. When the weaver weaves a cloth out of threads, the nature of the threads does not change in any way. The scriptures declare Vāyu to be a transformation of Ākās. The fundamental nature of Akāśa does not change due to this process. Just as Brahman can transform itself through the projection of its creative power, it can also reverse this process and reabsorb these transformations into itself[34]. Why does Brahman undergo wuch transformation? In answer to this question, Bhāskarācārya says that Brahman, due to its own will, and in accordance with its powers, undergoes transformation for the benefit of all creatures[35].

Let us now briefly consider how Bhāskarācārya has tried to meet some objection that may be anticipated against the doctrine of Bhedābheda. The most obvious objection against such a view is that it is self-contradictory, since identity and difference, being opposed to each other, can never be true of the same relata. In answer to this, Bhāskarācārya says that such an objection can be raised only by a person who is ignorant about the function of Pramāṇa. Two attributes are said to be opposed to each other if their co-existence in a single locus is not grasped through any accredited source of knowledge. Cowness and horseness are two such properites. But this is not true of Bheda and Abheda, since they are found to be co-existent in a number of instances, where both of them are established through

some Pramāṇa. Moreover, in the case of Brahman and its effects, Bheda and Abheda are known through scriptures, and they cannot be understood with the help of mundane examples[36].

Let us examine two expressions i. 'mrdghaṭaḥ' and ii. "suvarṇakuṇdalam" that stand for an earthen pot and a golden ear-ring respectively. In the first expression, there are two terms, viz. 'mṛt' and 'ghaṭa'. In this expression, both these terms occur with the same case-ending, which shows that they are being applied to the same thing. Hsd(=?) these two terms been applied to two entirely different things, the expression 'mrdghaṭaḥ' would have been like the expression "गौरश्वः", which can never report a cognition that is generated by a pramāṇa. At the same time, we should note that the two terms 'mṛt' and 'ghaṭa' are not synonymous. Had they been so, the expression 'mrdghaṭaḥ' would have been as repetitive as "mṛt mṛt" or "ghaṭo ghaṭaḥ". But neither of these alternatives is true of the expression 'mṛdghaṭaḥ'. Consequently, we have to admit that the two terms 'mṛt' and 'ghaṭa' stand for two entities that are neither totally identical not totally different. Thus, there is both identity and difference between the referents of the two terms 'mṛt' and 'ghaṭa'. A similar claim can be made about the constituent terms of the expression "सुवर्णकुण्डलम्". In this way, it can be porved that Bhedābheda has to be admitted in certain cases. These

cases are as follows: १. जाति-व्यक्ति, २. गुण-गुणी, ३. उपादान-उपादेय, ४. अंश-अंशी, ५. विशिष्ट-शुद्ध. As examples of these five cases, we may cite the following cases: १. अयं गौः, २. नीलो घटः, ३. मृद्घटः, ४. एको महान् धान्यराशिः, ५. दण्डी चैत्रः. In this connection, Bhāskarācārya says that our doctrines should be based on Pramāṇa-s, and not on pre-conceived beliefs. The evidence of uncontradicted experience cannot be ignored simply because it goes against some bias on our part. There is, after all, no divine decree to the effect that things cannot have a dual nature. Since identity and difference are found together in these cases, the best course is to say that here, there is not opposition between Bheda and Abheda[37].

The opponents may still refuse to be convinced by such arguments. They maintain that identity (Abheda) and difference (Bheda) are as incompatible as coldness and heat. Hence, opposition between them cannot be ruled out. To this, the answer of Bhāskarācārya is that what stands in the admission of behdabheda is the intellectual weakness of the opponent - there is no contradiction at the factual level. He also points out that the case fo Bhedābheda is very dissimilar with coldness and heat. Incompatibility between heat and coldness is admitted because they never exist in the same locus - on the other hand, they are located in different substrata. Moreover, neither of them is the cause of the other. But the effect is produced by its

material cause, where it is located, and where it is reabsorbed. Hence, it is improper to compare the case of Bhedābheda with that of heat and coldness[38].

IV

we have tried to give a brief account of Bhedābhedavāda supported by Bhāskarācārya. It is interesting to note that in his Bhāṣyaprakaśa on Aṇubhāṣya 1/1/4, Puruṣottama has reported this view, and he has quoted almost verbatim long passages from Bhāskarabhāṣya, where the answers of Bhāskarācārya to the anticipated objections have also been noted. Thereafter, Puruṣottama has noted a set of fresh objections raised against Bhedābhedavāda by Vācaspati Miśra in his Bhāmati. He then goes on to show that Vācaspati Miśra's arguments are based on misunderstanding, and hence, Bhedābhedavāda as propounded by Bhāskarācārya is free from defects. In order to keep the length of this paper within reasonable limits, we shall only briefly indicate here the points at issue.

Vācaspti Miśra has tried to show that once we allow the simultaneous possibility of Bheda and Abheda among the same entities would lead to some absurd consequences. But Puruṣottama has pointed out that these arguments of Vācaspati Miśra proceed on the assumption that bheda is the same as अन्योन्याभाव, and that Abheda is pure identity, where there is no scope

of अन्योन्याभाव. But for Bhāskarācārya, bheda is the same as multiplicity (nānātva), while Abheda is the same as unity (Ekatva). Thus the criticisms of Vācaspati Miśra are totally off the mark[40]. Some other criticisms of Vācaspati have also been refuted by Puruṣottama, and he concludes the discussion by maintaining that Bhāskarācārya's view taht there is Bhedābheda between an effect and its material cause is free from defect[41]

It seems to me that Puruṣottama is in favour of admitting the doctrine of Bhāskarācārya on certain points since he himself admits Bhedābheda between an entity and the phases of that entity. In this connection, he also draws our attention to the fact that Śankarācārya himself admits Bhedābheda between the ocean and its waves[42]. Besides, both Bhāskarācārya and Puruṣottama have invoked the nation of power (Śakti) while expounding the notion of cause. We have already seen that according to Bhāskarācārya, Brahman creates the would through projection of power (शक्तिविक्षेप), while Pralaya or dissolution of the world occurs through the withdrawal of the pwoers (शक्त्युपसंहार) on the part of Brahman. Puruṣottama himself defines cause (kāraṇa) as something that is the locus of a power that is conducive to the emergence of the effect ("कारणत्वञ्च आविर्भावक-शक्त्याधारत्वम्)[43], but while Bhāskarācārya explains the disappearance of an effect through withdrawal of power, Puruṣottama prefers to admit a separate power that

is responsible for the disappearance of the effect. He also admits on the basis of some verses of Bhāgavata Purāṇa that these powers, as a matter of fact, belong to god, who has invested wordly things with such powers, and hence, one can treat an worldly entity as the cause of another such entity. In this connection, he has referred to his आविर्भावतिरोभाववाद[44]. A detailed discussion in support of the view that the concepts of utpatti and Vināśa should be replaced by the concepts of आविर्भाव and तिरोभाव can be found in Vidvanmaṇdana[45]. Another reason for Puruṣottama's Preference for the views of Bhāskarācārya could be the fact that like Bhāskarācārya, Vallabhācārya has also rejected the Advaita doctrines regarding Māyā and Vivarta. The affinity between these two commentators become evident if we look at their commentaries on the Brahmasūtra "तदनन्यत्वम् आरम्भणशब्दा-दिभ्यः" (2/1/14). While explaining this aphorism, Śankarācārya maintains that modification or effect (Vikāra) is mere name, i.e. it has no existence of its own. By contrast, the material cause alone is real. Brahman, out of which the world originates, is real - the world. Being an effect, is unreal, and it cannot exist in isolation from Brahman[46]. This interpretation has been rejected by both Bhāskarācārya and Vallabhācārya[47]. Puruṣottama, after explaining the Bhāṣya of Vallabhācārya, has stated how Bhāskāracārya refutes the interpretation offered by Advaita Vedāntins[48]. There is a long account of such arguments given by Bhāskarācārya that covers almost

three printed pages of Bhāṣyaprakāśa. On cerctain occasions, Puruṣottama has also recorded the views of Ramānujācārya and Madhvācārya, but the manner in which he refers again and again to Bhāskarācārya indicates the amount of regard that Purṣottama had for this commentator, whose views are scarcely discussed today.

REFERENCES : Abbreviation

A. AB : Aṇubhāṣya of Vallabhācārya on Brahmasūtras with Bhāṣyaprakāṣa of Puruṣottama, ed. by Ratnagopal Bhatta, Chowkhamba Book Depot, Varanasi, 1907.

B. BB : Bhāṣya on Brahmasūtras by Bhagavad-Bhāskarācārya, ed. by Vindhyeshvari Prasad Dvivedi, Second edition, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1991.

C. BP : Bhāṣyaprakāśa of Puruṣottama - see Aṇubhāṣya.

D. PR : Prasthānaratnākara of Puruṣottama, ed. by Shyam Manohar Goswami, Shri Vallabha-Vidyapeetha Sri Vitthale-saprabhucarana A.H. Trust, Kolhapur, Third edition, Vikrama Samvat 2056.

1. यच्छब्द आह तदस्माकं प्रमाणम् इति हि न्यायविद: BB, p.5.
2. Taittiriya Upaniṣad 3/1.
3. Chāndogya Upaniṣad 6/2/3.
4. Quoted in Yuktidīpikā (an anonymous commentary on Sankhya-Kārikā) edited by pulin Bihari Chakravarty, p.
5. Brhadaraṇyaka Upaniṣad 4/419.
6. ibid 4/4/19, Katha Upaniṣad 2/1/11.

7. Chāndogya Upaniṣad 6/2/1.
8. Chāndogya Upaniṣad 3/14/1.
9. Nṛsimha-uttaratāpani Upaniṣad 7/4.
10. Kaṭha Upaniṣad 1/3/15.
11. Brhadāraṇyaka Upaniṣad 3/8/8.
12. Ibid. 4/3/15.
13. Ibid. 2/4/14.
14. Ibid. 4/5/15.
15. Praśna Upaniṣad 3/3.
16. Taittiriya Upaniṣad 2/1/1.
17. Chāndogya Upaniṣad 6/1/4.
18. Svetāśvatara Upaniṣad 4/10.
19.
20. यत्र यदध्यास: तत्कृतेन दोषेन गुणेन वा अणुमात्रेणाऽपि स: न सम्बध्यते" Śankara's commentary on Brahmasūtra 1/1/1.
21. "एवम् एकमपि ब्रह्म अपेक्षितोपाधिसम्बन्धं निरस्तोपाधिसम्बन्धञ्च उपास्यत्वेन ज्ञेयत्वेन च वेदान्तेषु उपदिश्यते ..." Śankarācārya's cammentary on Brahmasūtra 1/1/12.
22. Brhadāraṇyaka Upaniṣad 4/4/5.
23. Ibid, 2/5/19.
24. Chāndogya Upaniṣad 6/8.7.
25. "सूत्राभिप्रायसंवृत्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात्, व्याख्यातं यैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये" BB, p.1. In his commentary on the Bhagavadgita, 800, Bhāskarācārya has accused Śankarācārya of twisting the text and interpreting it in a misleading manner.
26.

a. "अमुक्तेर्भेदएव स्याज् जीवस्य च परस्य च, मुक्तस्य च न भेदोऽस्ति भेदहेतोरभावत:" BB, p.81.

b. ''आगमवादिनस्तु ब्रह्मोपादनकरणञ्च सर्वज्ञं सर्वशक्ति तदङ्गास्तु जीवा अनन्ता इति निरवद्यम्'' - BB, p.128.

27. BB. p.18.

28. Note, for example, the following remark: ''भूयसीनान्तु श्रुतीनाम् अन्यथाकर्तुम् अशक्यत्वात् तदविरोधाय विस्पुल्लिङ्गश्रुतिरविपरिणेया'' - BB, p.134.

29. ''मातृतुल्या हि श्रुतिः श्रेयं श्रावयति, तदशङ्कितेनोपादेयम्'' BB, p.82.

30. Nṛsimhatāpani Upaniṣad, 7/4.

31. Brhadāraṇyaka Upaniṣad 2/4/6.

32. Taittiriya Upaniṣad 2/6.

33. ''ब्रह्म च कारणात्मना कार्यात्मना जीवात्मना च त्रिधावस्थितं, तत्र अविशेषेण ब्रह्मजिज्ञासा प्रस्तूयते, ''ब्रह्मैवेदं सर्वम्''इति 'ब्रह्म'शब्दस्य अविशेषात्'' BB, pp 7-8.

34.

a. ''अप्रच्युतस्वरूपस्य शक्तिविक्षेपलक्षणः, परिणामो यथा तन्तुनाभास्य पटतन्तुवत्'' यथा अपरच्युतस्वरूपानां तन्तूनां पटात्मना अवस्थानं, यथा आकाशात् अप्रच्युतस्वभावाद् वायुरुत्पद्यते इति सोऽयं शक्तिविक्षेपोपसंहारवादः सूरिभिः आश्रितः'' BB, p.96.

b. ''यथा सूर्यः स्वरश्मीन् विक्षिप्योपसंहरति, एवं प्रपञ्चानन्तभेदं शक्तिं विक्षिप्योपसंहरति परमेश्वर इति उपपन्नम्'' BB, p.97.

35. ''स हि स्वेच्छया स्वात्मानं लोकहितार्थं परिणमयन् स्वशक्त्यनुसारेण परिणमति'' BB, p.97.

36. न च लौकिकेन दृष्टान्तेन वैदिकोर्थो निरूपयितुं शक्यते, अनुमानादीनाम् अविषयत्वात्, यदप्युक्तं भेदाभेदयोः विरोध इति. तदभिधीयते अनिरूपितप्रमाणप्र-मेयतत्त्वस्य इदं चोद्यम्'' BB, p.16.

37. ''प्रतीयते तदुभयं विरोधः कोऽयमुच्यते, विरोधे चाविरोधे च प्रमाणं करणं मतम्, एकरूपं प्रतीतत्वात् द्विरूपं तत् तथेष्यताम्, एकरूपं भवेदेकमिति नश्वरभासितम्'' BB, p.17.

38. ननु सीतोष्णयोर् यथा परस्परं विरोधस्तथा भेदाभेदयो:, किमिदम् उच्यते? नास्ति विरोध इति. अत्र उच्यते, भवत: प्रज्ञापराधोऽयं न वस्तुविरोध:. कथम्? सहानवस्थानं छायातपवद् भिन्नदेश्वरवृत्तित्वञ्च शीतोष्णयो: विरोधो नाम, एतद् उभयम् इह कार्यकाणयो: ब्रह्मप्रपञ्चयो: नास्ति, तदुत्पत्ते: तत्रैव अवस्थिति: तत्रैव प्रलयात् ... सीतोष्णयो: भिन्नाधारवर्तिनो: न कदाचिद् उत्पादयोत्पादकलक्षण: सम्बन्धो न आधाराधेयलक्षणइति युक्त: तयो: परस्परं विरोध:. तस्मात् शीतोष्णवद् इति अयुक्तं दृष्टान्ताभिधानम्'' BB, p.17.

39. Bhāmati of Vacaspati Misra, pp. 117-119, in Brahmasutra-sankarabhasya along with Bhamati of Vacaspati Misra, Vedantakalpataru of Amalananda Sarasvati and kalpataru-parimala of Appayya Diksita edited by M.M. Anantakrishna Shastri, Nirnaya Sagar Press, Bombay, 1938. Purusottama has qoted almost verbatim from these passages in pp. 93-95 of his Bhasyaprabha.

40. ''उक्ते मते भेदेभेदयो: नानात्वैकत्वरूपतया भेदस्य अन्योन्याभावरूपत्वानङ्गीकारेण तदादाय तन्मतदूषणस्य गगनकुसुमसौरभकल्पत्वात्. परस्पराभावरूपत्वेऽपि घटतदत्यन्ताभावयो: घटतदभावयोश्च भूतलएव सहावस्थानदर्शनेन भेदस्य तदभावेन अभेदेन सह न विरोध:. अत्यन्ताभावस्य नित्यव्यापकत्वेन सर्वत्र सत्वात् प्रतियोगिन्यनोत्तरं तदभावबुद्धिपप्रतिबन्धमात्रपरम्. एवं सति यत्र भेद: तत्राप्यभेदो वर्ततएवेति तयो: सहासम्भवाद् विरोधकथनस्याऽपि तथात्वम्'' BP, p.94.

41. ''... अस्मिन् अंशे भाष्कराचार्यमतम् अदुष्टमेव'' BP, p.95.

42. ''अवस्थानाञ्च अवस्थावत: सकाशतो भिन्नाभिन्नत्वात्. षट्पद्यां समुद्रतरङ्गयो: तथात्वस्य शङ्कराचार्यैरेव उक्तत्वात्''BP, p. 95.

44. आविर्भावश्च व्यवहारयोग्यत्वं, तिरोभावश्च तदयोग्यत्वम्. ते द्वे यद्यपि भगवत: शक्ती ''आविर्भाव-तिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिण:'' इति. ''मयूराश्चित्रिता येन'' इति च वाक्याद् आविर्भावयति इति अर्थात्, तथापि भगवता

विभज्य तत्र तत्र स्थापितइति तस्य तस्य तत्तदाविर्भावकत्वात् तत्तच्छक्तित्वम् उच्यते. तथात्वञ्च एकादशस्कन्धे उक्तम् ''अब्जयोनिम्'' उपक्रम्य ''विश्लिष्टशक्तिर् बहुधेव भाति बीजानि योनिं प्रतिपद्य यद्वद्'' इति कथनात्. एवञ्च व्यवहारे यत्र यदाविर्भाविका शक्तिः तत् तस्य कारणं, यस्य च यतो व्यवहारयोग्यत्वं तत् तस्य कार्यम्. इदञ्च यथातथा आविर्भावतिरोभाववादे प्रपञ्चितम् अस्माभिः'' PR, p.38.

45. Vidvanmandana with suvarnasutra, Haritosini and Gangadharabhatti, pp. 75-107

46. न वस्तुवृत्तेन विकारो नाम कश्चिद् अस्ति. नामधेयमात्रं ह्येतद् अनृतं मृत्तिकेत्येव सत्यम् इत्यस्य ब्रह्मणो दृष्टान्त आम्नातः. तत्र श्रुताद् वचारम्भणशब्दाद् दार्ष्टान्तिकेऽपि ब्रह्मव्यतिरेकेण कार्यजातस्याभाव इति गम्यते'' sankaracarya's Bhasya on Brahmasutra 2/1/14.

47.
   a. आरम्भणशब्दादिभ्यः तदनन्यत्वं प्रतीयते. कार्यस्य काणान्यत्वं न मिथ्यात्वम्. ये पुनः मिथ्यात्वं तामसबुद्धयः प्रतिपादयन्ति तैः ब्रह्मवादः सूत्रश्रुतिनाशनेन तिलापः कृता वेदितव्याः'' AB, pp. 575-578.
   b. See Bhaskaracarya's commentary on Brahmasutra 2/1/14 in BB, pp. 93-100 for a trenchant criticism of mayavada.

48. ''भास्कराचार्यास्तु पूर्वम् अस्माभिरनुदिताएव मायावादावतरणयुक्तिः उपन्यस्यैवं दूष्यन्ति ... BP, p. 580.

हिन्दी प्रस्तुति

कार्यकारण विषयक वाल्लभमतका भास्करमतके साथ तुलनात्मक अध्ययन

प्रो. प्रबलकुमार सेन

प्रस्थानरत्नाकर ग्रन्थमें श्रीपुरुषोत्तमचरणने न्यायमतकी पर्याप्त समालोचना की है. इसकी चर्चा मैं अपने पत्रमें कर सकता था परन्तु यह सोच कर कि गोष्ठीमें अन्य अनेक मूर्धन्य नैयायिक होंगे ही तो यह दायित्व उनको ही दिया जाय मैने उस विषयकी चर्चा पत्रमें नहीं की है. मैंने पत्रमें मुख्य रूपसे उपादानकारण और कार्य इन दोनोंके बीच वल्लभ और भास्कर की दृष्टिसे क्या सम्बन्ध हो सकता है इस विषयकी विवेचना की है. नैयायिकोंसे तो वेदान्तियोंका इस विषयमें मतभेद होना स्वाभाविक है ही. क्योंकि नैयायिकोंकी दृष्टिमें समवायीकारण और निमित्तकारण में भेद होना आवश्यक है. क्योंकि समवायीकारणके नाशसे कार्यका नाश हो जायगा. निमित्तकारणके नाशसे कार्यके नाशका नियम मानना मुश्किल है. तो उनको मज्बूरन् दोनों कारणोंको अलग करना पड़ा. परन्तु वेदान्तदर्शन जो कि श्रौत दर्शन है और श्रुतिका आधारपर ही उसको किसी निष्कर्षपर पहुंचना है उसके एक ही ब्रह्मको अभिन्ननिमित्तोपादान बताना ही है. इसके अतिरिक्त दूसरा कोई उपाय नहीं है. दूसरी बात यह है कि ब्रह्मको तो जगत्का उपादानकारण कहा गया अब जगत् और ब्रह्म के बीचमें सम्बन्ध क्या होगा? तो यदि हम श्रुतिको देखें तो सत्कार्यवादको स्वीकांरना अनिवार्य हो जाता है. असत्कार्यवाद या असत्कारणवाद

को मानना सम्भव नहीं है. अब परिणामवाद आ गया. तो यहां हम दो कोटि निकाल सकते हैं. एक है परिणामवाद और दूसरी है विवर्तवाद. शङ्कराचार्यजीने विवर्तवादको अपनाया. दूसरे आचार्योंने प्राय: परिणामवादको ही अपनाया. अगर इस रास्ते पर भी हम चलें तो एक बात स्पष्ट होती है कि जो सत्कार्यवादी परिणामवादको स्वीकार करेंगे उनकेलिये उपादानकारण और कार्य इन दोनोंमें भेदाभेद इन दोनोंको एकसाथ स्वीकार करना अनिवार्य है. मैने भास्कराचार्यजीको इसलिये चुना क्योंकि मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि जितनी भी आलोचना अद्वैतमतकी प्राप्त होती है उसमें सर्वाधिक कटु भाषामें आलोचना भास्कराचार्यजीने की है. वे वारंवार एक ही बात दोहराते हैं कि भेदाभेदको ही मानना पड़ेगा. चाहे जीव और ब्रह्मके सम्बन्धमें हो चाहे जगत् और ब्रह्मके सम्बन्धमें हो.

अब मैं भेदाभेदको सिद्ध करनेकेलिये उन्होंने जो युक्तियां दी हैं उसका सङ्क्षेपमें निरूपण करनेका प्रयत्न करता हुं. एक बात कहुं कि किसी सिद्धान्तपर पहुंचनेसे पहले हमको व्यवहाके उपर एक दृष्टि डालनी चाहिये. अनुभव कैसा हो रहा है यह सोचना चाहिये. क्योंकि ज्ञानको यदि हमको पकड़ना है तो हमको व्यवहारको समझना होगा. तो जहां उपादान - उपादेय भाव होता हो ऐसा एक दृष्टान्त हम लेते हैं. यथा मृत्तिका और घट या सुवर्ण और कुण्डल. इस पर हम दृष्टि डालें तो हमको दो पद प्रप्त होते हैं 'मृत्तिका' और 'घट'. इनमें आत्यन्तिक अद्वैत नहीं है. यदि ऐसा होता तो घटो घट: या मृत्तिका मृत्तिका ऐसा व्यवहार होने लगता. इनमें आत्यन्तिक भेद भी नहीं है. अन्यथा गौरश्व: जैसा हो जायगा. पर ऐसी भी प्रतीति होती नहीं है. ऐसी स्थितिमें हमें अन्यथानुपपत्तिसे भेद और अभेद दोनोंको स्वीकारना पड़ता है. यदि अभेद न मानें तो सामानाधिकरण्य नहीं होता है और भेदको नहीं मानते हैं तो पर्यायापत्तिका परिहार हम नहीं कर सकते हैं. अत: भेदाभेद मानना पड़ेगा. और दूसरी

बात यह है कि उपादान - उपादेयभावमें ही नहीं भास्कराचार्यजीने अन्य सम्बन्धोंको भी लिया है. एक है अंशांशीभाव दूसरा है विशिष्ट और शुद्ध ऐसे पांच स्थान है जहां भास्कराचार्यने भेद और अभेद दोनोंको स्वीकारा है. अब जो एकान्तवादी हैं वह तो कहेंगे कि या तो भेद मानो या अभेद मानो, एक साथ भेद और अभेद को स्वीकारना तो विरुद्ध होगा. इस विरोधका परिहार करना यह भेदाभेदवादीओंका कर्तव्य बनता है. अब मैं उन्होंने किस प्रकारसे इस विरोधका परिहार किया है यह बताना चाहता हुं.

पहली बात तो यह जिसका उल्लेख कल गोस्वामीजीने भी किया था कि यह अलौकिक विषय है. लौकिकदृष्टान्तसे इसका समाधान नहीं किया जा सकता है. यहां अनुमान नहीं चलता है. यहां शब्दकी अपेक्षा रहती है. तो श्रुतिसे जो प्राप्त होता है उसीके अनुसार हमको चलना पड़ेगा. यदि श्रुतिमें भेद और अभेद दोनों प्राप्त होते हैं तो दोनोंको मानना पड़ेगा. यह एक बात. और दूसरी बात यह है कि जिस रूपमें अभेदकी कल्पना की जाती है ठीक उसी रूपमें भेदकी कल्पना नहीं की जाती है. भास्कराचार्यजीका एक प्रसिद्ध श्लोक है. उसमें वो कहते हैं कि जहां उपादान और उपादेय की बात की जाती है वहां कारणकी दृष्टिसे अभेद है किन्तु कार्य दृष्टिसे तो भेद है. वो लिखते हैं: “**कार्यात्मना तु नानात्वम् अभेदः कारणात्मना, हेमात्मना यथा भेदः कुण्डला ...**”. तो इस दृष्टिसे देखा जाय तो भेदाभेदमें कोई विरोध नहीं है. तीसरी बात यह है कि कहां विरोध है और कहां नहीं है यह तो प्रमाणके बलपर सिद्ध होता है. अगर भेदाभेद प्रमाणसे ही सिद्ध हो गया तो हम उसका विरोध करनेवाले कौन होते हैं. भास्कराचार्यकी इस बात पर बहुत आपत्तिया उठायीं गयीं है. अधिकतर तो इसी युक्तिको लेकर कि विरोध है तो इनका सहावस्थान सम्भव नहीं है. इस पर भास्कराचार्य कहते हैं कि गोत्व और अश्वत्व में भले ही विरोध हो, इनका सहावस्थान

न हो, इनमें आधाराधेयभाव नहीं होता है, उपादान - उपादेयभाव भी नहीं होता है. लेकिन कुण्डल और सुवर्ण या मृत्तिका और घट इनको यदि हम लेते हैं तो यहां उपादान - उपादेयभाव भी है आधाराधेयभाव भी है. अत: यहां कोई विरोध नहीं है.

अब भेद और अभेद दोनों ब्रह्ममें कैसे रहते हैं इस पर भास्कराचार्यजी कहते हैं कि ब्रह्ममें अनन्त शक्तियां हैं. ब्रह्म शक्तिविक्षेपसे सृष्टि करते हैं. और जब प्रलयका समय आता है तब ब्रह्म सबका संहार कर लेते हैं. जैसे सूर्य प्रात:कालमें अपनी किरणोंका विस्तार करते हैं और सायंकालमें उसनको अपनेमें समाहित कर लेते हैं. ऐसी ही स्थिति ब्रह्मकी है.

इन सब बातोंको देखकर मुझे लगता है कि भास्कराचार्यजीकी अनेक बातोंके साथ श्रीपुरुषोत्तमजीका सामञ्जस्य बैठता है. श्रीपुरुषोत्तमजी भी उपादान और उपादेयमें तादात्म्य मानते हैं. और तादात्म्यको भेदसहिष्णु अभेद बताते हैं. दूसरी बात यह है कि जब मैने श्रीपुरुषोत्तमजीके भाष्यप्रकाशको देखा तो मुझे यह देख कर बहुत आश्चर्य हुवा कि वाल्लभमतका प्रतिपादन करनेके पश्चात्त उन्होंने अन्य आचार्योंका उस विषयमें क्या अभिप्राय है यह भी दिखलाया है. खास करके **''तत्तुसमन्वयात्''** के भाष्यमें उन्होंने भास्कराचार्यके मतको उठाया है. केवल सङ्क्षेप नहीं किया है. पूरे दो - तीन पन्नेमें निरूपण किया है. इस पर वाचस्पतिमिश्रने भास्करका जो खण्डन किया है उसका भी उद्धार किया है. उसके बात उन्होंने यह दिखानेकी कोशिष की है कि भास्करमतमें विरोधका दोष नहीं है. भास्कर भेदाभेदमतके प्रथम प्रवक्ता थे और उन्होंने खुलकर शङ्करमतका खण्डन किया है. श्रीपुरुषोत्तमजीको उनके प्रति श्रद्धाका भाव हो ऐसा मुझे लगता है. इसलिये उनकेलिये बहुवचनका प्रयोग कर वारंवार उनके मतको उठाया है और दिखाते हैं कि अद्वैति जिस प्रकारसे भास्करका खण्डन करते हैं वह ठीक नहीं है.

थोड़ा बहुत अन्तर भास्कराचार्य और पुरुषोत्तमजी के बीच मुझे प्रतीत होता है. भास्कराचार्य औपाधिक भेदाभेद कहते हैं. वो कहते हैं कि जीव और ब्रह्ममें जो भेदाभेद है वह औपाधिक है. उपाधिके निवृत्त हो जाने पर जीव और ब्रह्ममें किसी प्रकारका भेद नहीं रह जाता है. इसी तरह जगत् और ब्रह्मका भी जो भेद है वह भी औपाधिक है. उपाधिके निवृत्त हो जाने पर ब्रह्मस्वरूपमें ही उसकी स्थिति हो जाती है. ऐसा श्रीपुरुषोत्तमजीके लेखमें मुझे प्राप्त नहीं हुवा. तो इस विषयमें श्रीपुरुषोत्तमजीकी दृष्टि क्या हो सकती है यह मैं जानना चाहता हुं. और दूसरी बात यह है कि श्रीपुरुषोत्तमजी वल्लभाचार्यजीकी इस बातको वारंवार कहते हैं कि आविर्भाव भी ब्रह्मकी एक शक्ति है और तिरोभाव भी ब्रह्मकी शक्ति है. लेकिन भास्कराचार्य जब शक्तिकी बात कहते हैं तब सृष्टिकालमें वे शक्तिका विक्षेप और प्रलयमें शक्तिका उपसंहार मानते हैं. तिरोभावात्मिका दूसरी शक्तिको सम्भवत: वे नहीं मानते हैं. इस विषयमें मुझे अधिक जानकारी नहीं है क्योंकि दूसरे मतोंका जिस प्रकारसे विस्तार हुवा और सम्प्रदाय चले हैं ऐसा भास्करमतके साथ नहीं हुवा है. अत: भेदाभेदवादके अन्य ग्रन्थ या विवरण प्राप्त नहीं होते हैं.

चर्चा

कार्यकारण विषयक वाल्लभमतका भास्करमतके साथ तुलनात्मक अध्ययन

प्रो. प्रबलकुमार सेन

राम. माझी : यदि कारणमें उपसंहार करनेकी शक्ति नहीं है तो कार्य ऐसे ही रह जायगा. उसका उपसंहार कैसे होगा? कार्यका उपसंहार स्वयमेव तो होगा नहीं. किसी आचार्यने कार्यमें अपने उपसंहारका सामर्थ्य माना नहीं है. अतः जिसमें कार्यको परिणत कर करनेका सामर्थ्य है उसीमें कार्यका उपसंहार करनेका भी सामर्थ्य है.

पी. के. सेन : यह तो ठीक है. सामर्थ्य तो है ही. सामर्थ्य नहीं रहनेपर तो विक्षेप भी सम्भव नहीं है और उपसंहार भी सम्भव नहीं है. मुझे यह पूछना है कि सामर्थ्य और शक्ति दोनोंको समानार्थी मान लिया जाय अथवा नहीं.

पा. ना. द्विवेदी : ऐसा है कि जो भी शक्ति होगी वह शक्तसे निरूपित होगी. यदि उत्पत्ति है वस्तुका आविर्भाव है तो आविर्भूत जो सत् है तन्निरूपिका शक्ति आविर्भाविका शक्ति होगी. और यदि सत् तिरोहित हुवा तो तन्निरूपित तिरोधानशक्ति भी माननी पड़ेगी. यह इनके कहनेका अभिप्राय था. अतः शक्तिद्वय मानना आवश्यक होगा. और अनन्तशक्तिसम्पन्न परमेश्वर है उसमें क्या हानी है?

गो. श्या. म. : अविरोधाध्यायके ब्रह्मसूणाणुभाष्यकी भूमिकामें मैनें इस विषयकी सुविशद चर्चा की है. और भास्कराचार्य

और वल्लभाचार्य के मतोंमें परस्पर क्या भेद है, या भेदाभेद है या तादात्म्य है इसका विचार करनेपर मुझे लगता है कि हम ऐसे तो नहीं कहते हैं कि जैसे परिमलकार कहते है''**भास्करस्तु बभ्राम**''. और वेदान्तदेशिक जिनको कि हमारे यहां अत्यन्त आदरसे देखा जाता है उन्होंने भी ''**भेदाभेदोपपाद्यं सकलमितिमते सप्तभङ्गी न दूष्या**'' कहा है. ऐसा भी हम तो नहीं मानते हैं. मगर फिर भी न केवल महाप्रभु वल्लभाचार्यने पर पुरुषोत्तमजीने भी स्थान-स्थानपर भास्करका खण्डन भी खूब किया है. पत्रावलम्बनमें और भाष्यप्रकाशमें भी. मैं वाल्लभ हूं और शपथपूर्वक वाल्लभ हूं पर फिरभी इसका मुझे अतीव कष्ट है कि विज्ञानभिक्षु और भास्कराचार्य को अच्छे व्याख्याकार नहीं मिले. इन दोनों भाष्यकारोंका भारतीय दर्शनके चिन्तनमें असाधारण योगदान है.

जहां तक भास्करके औपाधिक द्वैताद्वैत और हमारे शुद्धाद्वैत के बीच अन्तरका प्रश्न है तो इस बातको स्पष्टरूपसे समझ लेना चाहिये कि हम द्वैत और अद्वैत का समुच्चय नहीं मानते हैं. मैं इसे इस तरहसे कहना चाहूंगा कि द्वैतके निषेधसे सिद्ध होता अद्वैत. ऐसे द्वैत और अद्वैत का समुच्चय करनेसे भास्करीय मत बनता है. पर न द्वैत और न अद्वैत कहनेसे तादात्म्य सिद्ध होता है. इसलिये हम उस तादात्म्यकी भेदसहिष्णु अभेदके रूपमें व्याख्या करते हैं. भेदाभेदके रूपमें उसकी व्याख्या नहीं करते हैं. ऐसा करनेमें एक विशिष्ट कारण है. हमको यह लगता है कि भास्कराचार्य कार्यकारणभावकी व्यवस्थाका औपाधिक भेदाभेदसे उपपादन करते हैं तब सृष्टिकालमें तो वह बात ठीक बैठ जाती है. क्योंकि भेदसहिष्णु अभेद = तादात्म्य हो तो सृष्टिमें तो वह बात

ठीक है. परन्तु **''एकमेवाद्वितीयम्''** यह श्रुतिवचन भास्करमतमें सङ्गत नहीं होता है ऐसा हमको लगता है.

पी. के. सेन : 'एव'से व्यावर्त्य क्या होगा यह समस्या आयेगी.

गो. श्या. म. : बिलकुल ठीक. इसलिये हम ऐसा मानते हैं कि ब्रह्ममें अखण्डाद्वैत है. अत: महाप्रभु वल्लभाचार्य कहते हैं कि **''अखण्डाद्वैतभाने तु सर्वं ब्रह्मैव नान्यथा''**. हम दो तरहके शुद्धाद्वैत मानते हैं. एक अखण्डाद्वैत और दूसरा सखण्डाद्वैत. अखण्डाद्वैतके विषयमें महाप्रभु यह कहते हैं कि जहां उद्देश्य-विधेयभावघटित भेदके आधारपर ब्रह्मके अभेदका निरूपण हो तब सखण्डाद्वैतका निरूपण समझना चाहिये. यथा, जगत्को उद्देश्य बना कर उसके ब्रह्मत्वका विधान. **''सर्वं खल्विदं ब्रह्म''** यह अखण्डाद्वैतकी स्थिति नहीं है सखण्डाद्वैतकी स्थिति है. क्योंकि उद्देश्यतया जगत् विद्यमान् है और विधेयत्वेन ब्रह्मत्व आ रहा है. क्योंकि सृष्टिकी इच्छा ब्रह्मने की : **''तद् ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेय''** यह अखण्डाद्वैतरूप ब्रह्मकी सखण्डाद्वैतको प्रकट करनेकी इच्छाका निरूपण है : **''सर्वं खल्विदं ब्रह्म''**. यदा ब्रह्मव्यतिरिक्तं किमपि नास्ति तदा सर्वं कथं ब्रह्म भवितुम् अर्हति? अत: सखण्डाद्वैत है. अर्थात् नाम-रूपके जो खण्ड प्रकट हुवे हैं उन सभी खण्डोंमें ब्रह्मत्व अनुगत है. इस अर्थमें यह सखण्डाद्वैतवाद है और यहां तादात्म्य विवक्षित है. जहां अखण्डाद्वैतकी बात है वहां महाप्रभु कहते हैं **''अखण्डाद्वैतभाने तु सर्वं ब्रह्मैव नान्यथा''**. अर्थात् **''ज्ञानाद् विकल्पबुद्धिस्तु बाध्यते न स्वरूपत:''** तो जो सुवर्णग्राहिका बुद्धि है वह सुवर्णके विकल्पोंका ग्रहण नहीं करती है. एतावता आभूषण बाधित नहीं हो जाते ऐसा हम मानते हैं. अत: ब्रह्मज्ञानसे अथवा प्रलयावस्था में विकल्पग्राहिका बुद्धि ही नहीं रह जाती है तो अखण्डाद्वैत हो जाता

है. उस अखण्डाद्वैतको अनुलक्षित करके **''एकमेवाद्वितीयं''** वचन है. और **''तद् ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेय''** यह सखण्डाद्वैतको अनुलक्षित करके वचन है. इस अर्थमें भास्करसे हमारा थोड़ा विवाद है. हम द्वैत और अद्वैत के समुच्चयवादी नहीं है. हम तादात्म्यको ''न द्वैतं नाद्वैतं नापि द्वैताद्वैतं'' कहना चाहेंगे. किन्तु जैसे ''न सन् नासन् न सदसत् किन्तु सदसद्विलक्षण'' यह अद्वैतिओंकी जो चतुर्थ कोटि है वैसी हम नहीं स्वीकारते हैं. **''असत् चेत् न प्रतीयेत सत् चेत् न बाध्येत. प्रतीयते बाध्यते च. तस्मात् सदसद्विलक्षणम् अनिर्वचनीयं मिथ्या''** ऐसी सदसद्विलक्षणताकी कोटि हम नहीं मानते हैं. हम कहते हैं कि **''नाऽसतो विद्यते भावो नाऽभावो विद्यतेऽसतः, उभयोरपि दृष्टोन्तस्त्वनयोः तत्त्वदर्शिभिः''** इस वचनके अनुरोधवश जो सत् नहीं असत् ही होगा और जो असत् न हो वह सत् ही होगा. अतः इस विषयमें माध्व और रामानुजों का जो स्टेंड्ड है वही हमारा भी है. जगह-जगह महाप्रभु वल्लभाचार्यने इस चतुर्थकोटिका खण्डन किया है. मगर जहां तक द्वैत और अद्वैत का प्रश्न उठता है वहां हम भी यह मानते हैं कि न द्वैतं नाद्वैतं न द्वैताद्वैतं किन्तु द्वैताद्वैतविलणं तादात्म्यम्. इस अर्थमें हम अभेदको 'भेदसहिष्णु' कहते हैं. भेदसहिष्णु अभेद है. अभेदसहिष्णु भेद हमारा मत नहीं है. यहां भास्करसे हमारा मतभेद है.

पा. ना. द्विवेदी : भास्करके यहां भेद और अभेद दोनों प्रधान है.

गो. श्या. म. : वहां द्वैत और अद्वैत का समुच्चय है. हमारे यहां अद्वैतमें द्वैत प्रकट हुवा है, पारमार्थिक.

वि. प्र. मिश्र : मैं निवेदन करता हुं गोस्वामीजीसे कि आप जब भागवतको प्रमाण मानते हैं इसमें कोई संशय नहीं. आप कहते

हैं कि वाल्लभ मायाको सदसद्रूपा नहीं मानते हैं. तब प्रत्यक्ष श्रीमद्भागवतका यह श्लोक है **"सएवेदं ससर्जाग्रे भगवानात्ममायया, सदसद्रूपयाचाऽसौ गुणमय्या गुणो विभुः"**

गो. श्या. म. : विन्ध्येश्वरीप्रसादजी ! अद्वैतमतका तो तभी निरसन भागवतने कर दिया जब मायाको "सदसद्रूपा" कहा. क्योंकि अद्वैती तो मायाको सदसद्विलक्षणरूपा मानते हैं. यदि सदसदात्मक मानोगे तो अद्वैतसिद्धि ही असिद्ध हो जायेगी. क्योंकि सत्त्वेन असत्त्वेन सदसत्त्वेन च यद् निर्ववक्तुम् अशक्यं तदेव मिथ्या. तो इससे अधिक अद्वैतका प्रत्याख्यान भागवतमें कुछ सम्भव ही नहीं है. अस्तु. आपके पेपरमें आगे और चर्चा करेंगे. प्रबलकुमारजी ! क्या आपके प्रश्नका समाधान हुवा ? मान्य हो या न हो यह ओर बात है मगर वाल्लभ मत इस विषयमें जो था वह मैने आपके सामने रखा है.

पी. के. सेन : मैं इसे फिरसे दोहराना चाहता हुं. आप सुनिये कि वह ठीक है कि नहीं. द्विवेदीजीने भी कहा कि भास्कर जब भेदाभेदको कहते हैं तब भेद और अभेद दोनों प्रधान हो जाते हैं. और वाल्लभदर्शनमें अभेद मुख्य होता है भेद गौण हो जाता है.

॥ श्रीकृष्णाय नमः ॥

॥ श्रीमदाचार्यचरणकमलेभ्यो नमः ॥

कार्यकारणभावमीमांसा

(वाल्लभ वेदान्त तथा बारुक स्पिनोज़ाके मतका तुलनात्मक विमर्श)

गोस्वामी श्याम मनोहर

महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका वेदान्तचिन्तन न तो उनका अपना कोई मौलिक चिन्तन है और न वैसा कोई दावा ही उन्होनें कहीं किया है. "**अर्थोऽयमेव निखिलैरपि वेदवाक्यैः रामायणैः सहितभारतपञ्चरात्रैः अन्यैश्च शास्त्रवचनैः सहतत्त्वसूत्रैः निर्णीयते सहृदयं हरिणा सदैव**"[१] की उद्घोषणा करनेवालेसे ऐसे दावेकी अपेक्षा रखनेका औचित्य भी क्या हो सकता है! महाप्रभुका तो इस विषयमें सुस्पष्ट अभिप्राय यही है कि "**वेदार्थब्रह्मणो वेदानुकूलविचारः. किम् अत्र युक्तं? व्याख्यानम् इति, व्याख्यानतो विशेषप्रतिपत्तेः**"-"**पुरुषार्थस्य शास्त्रार्थस्य वा स्वरूपं शास्त्रैकसमधिगम्यं न स्वबुद्धिपरिकल्पितम्. अतः स्वबुद्ध्या शास्त्रार्थं परिकल्प्य तत्र वेदं योजयन्तो महासाहसिकाः सद्भिः उपेक्ष्याः**"[२]. वैसे इसके अलावा यह भी एक ऐतिहासिक तथ्य है कि श्रीशंकराचार्यसे पूर्वकालीन कई एक वेदान्तव्याख्याताओंकी मान्यताओंके यत्र-तत्र मिलते उद्धरणोंके अवलोकन करनेपर, नामशः, ब्रह्मनन्दी भर्तृप्रपञ्च ब्रह्मदत्त आदि अनेक शुद्धाद्वैतवादी वेदान्तिओंके विद्यमान होनेके संकेत मिलते ही हैं.[३]

परन्तु प्रस्थानरत्नाकरकार गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमजीके ज्येष्ठ समकालिक बारुक स्पिनोज़ा (जन्म: ई.स. २४ नवं. १६३४ एम्स्टर्डम्, मृत्यु: २१ फर. १६७७) का चिन्तन अपने पूर्ववर्ती विचारकोंसे प्रभावित होनेपर भी, अर्थात् सत्कार्यवादी धारणाओंसे विपरीत न होनेपर भी(!), किसी ग्रन्थके व्याख्यानतया

प्रकट हुवा न हो कर उसकी अपनी विचाररीति एवं ज्ञानमीमांसासम्बन्धी धारणाओंके आधारपर प्रकट हुवा चिन्तन है. बारुक स्पिनोज़ा Rationalistic Monism तार्किकतावादी अद्वैतवादके प्रमुख चिन्तकोंमें से एक हुवे हैं. बर्ट्रेंड्र रसेल् अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'विज़्डम ऑफ वेस्ट'में कहते हैं कि स्पिनोज़ाका दर्शन पाश्चात्य दर्शनके श्रेष्ठतम स्मारकोंमेंसे एक है[४] . इसे स्पिनोज़ासे पूर्वकालीन युनानी चिन्तकों — थेल्स अनॅक्ज़ीमेंदर अनॅक्ज़ीमाईन पार्मेनाईड्स् हॅराक्लीतस; इसी तरह, मध्यकालीन अन्य भी फीलो, प्लॉटिनस, जॉन स्काटस एरिजेना, ब्रूनो, तोमासो कॅम्पानॅला सदृश आधुनिक यूरोपिय दार्शनिकोंकी मान्यताओंके अवलोकन करनेपर स्पष्टतया इसे देखा जा सकता है.[५]

कार्य-कारणभावके बारेमें वाल्लभ वेदान्तकी धारणाओंके मूलमें शुद्धाद्वैतवादी श्रौत प्राग्धारणा काम कर रही हैं. द्वैत या अद्वैत के बारेमें किस सम्प्रदायका क्या दृष्टिकोण है इस आधारपर तत्तत् सम्प्रदायोंको पहचाननेकी वेदान्तदर्शनोंकी रूढि प्रचलित हुयी है. अतः वेदान्तके अन्यान्य सम्प्रदायोंकी भांति ही वाल्लभ वेदान्तकी भी पहचान "जड़जीवात्मक जगत् और ब्रह्म के बीच द्वैत है या अद्वैत है?" प्रश्नके समाधानरूप 'शुद्धाद्वैत'तया प्रचलित हुयी है. यह महाप्रभुके बहोत बाद गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमजीके भी कुछ बाद ही प्रचलित हुयी है. स्वयं महाप्रभु अपने मतको 'ब्रह्मवाद' कहना पर्याप्त समझते थे. महाप्रभुके कनिष्ठात्मज गोस्वामी श्रीविठ्ठलनाथ प्रभुचरण 'साकारब्रह्मवाद' कहना. बादमें 'शुद्धाद्वैत'नामाभिधान द्वारा वाल्लभ वेदान्तकी पहचान अधिक रूढ़ हो गयी. इसका भी अपना कुछ औचित्य तो है ही. अतः कार्यकारणभावके विमर्शसे पहले इसे एक बार बुद्धिगत कर लेना उपयुक्त होगा. तदनुसार अधोनिर्दिष्ट तुलनात्मक तालिकाके आधारपर इसे सरलतासे बुद्धिगत किया जा सकता है:

(१)[१]'एकमेवाद्वितीयं'+[२]'नेह नानास्ति किञ्चन'=शाङ्कर वेदान्त

पारमार्थिक अद्वैत + मायिक द्वैत = केवलाद्वैत

(२) 'एकमेवाद्वितीयं' + [३]'यः सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्...' = रामानुज वेदान्त
विशिष्ट-अद्वैत + विशेषण - विशेष्य - द्वैत = विशिष्टाद्वैत

(३) 'एकमेवाद्वितीयं' + [४]'ज्ञाज्ञौ द्वाजावीशानीशौ' = माध्व वेदान्त
औपचारिक अद्वैत + पारमार्थिक द्वैत = केवलद्वैत

(४) 'एकमेवाद्वितीयं (+) तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय' = वाल्लभ वेदान्त
स्वाभाविक अद्वैत (में) ऐच्छिक द्वैत = शुद्धाद्वैत

(१.छान्दो.उप.६।२।१, २.बृह.उप.४।४।१९, ३.बृह.उप.३।७।१५, ४.श्वेता.उप.१।९)

यहां सावधानतया अवधारणीय कुछ तथ्य हैं. सर्वप्रथम तो प्रत्यक्षागम्य या प्रत्यक्षविरुद्ध ऐसे अद्वैतके श्रौत प्रतिपादनमें प्रत्यक्षविरोधका परिहार कैसे करना? एतदर्थ द्वैतके विवक्षित स्वरूपकी निरूपिका अन्यान्य घटक श्रुतियां योजित करनी पड़ती हैं. हम देख सकते हैं कि इन्हीं घटक श्रुतिओंके आधारपर तत्तद् वेदान्तोंकी मौलिक धारणायें प्रकट हुयी हैं. वाल्लभ वेदान्तकी, परन्तु, यह मौलिक धारणा कि ब्रह्मके स्वाभाविक अद्वैतमें जागतिक नाम-रूप-कर्मोंके द्वैत, स्वयं ब्रह्मकी सर्वभवनसामर्थ्य तथा उसके सत्यसंकल्प के कारण प्रकट हुवे हैं, किसी अन्य घटक वचनकी अपेक्षा नहीं रखता. स्वयं ब्रह्माद्वैतकी प्रतिपादिका जो श्रुति है वही ऐच्छिक द्वैतके प्रतिपादनद्वारा प्रत्यक्षविरोधके परिहारसहित शुद्ध अद्वैतका प्रतिपादन करती है. दूसरे इस इच्छया प्रकट हुवे द्वैतको इदमित्थंभावेन परिसीमित न किया जाये तो वह द्वैत मायिक द्वैत भी हो सकता है, विशेषण-विशेष्यपर्यवसायि द्वैत भी, पारमार्थिक द्वैत भी यों अन्य भी अनेक रूपोंमें उसे स्वीकारा जा सकता है. अतएव उस परमतत्त्वके चार पहलु [१]अक्षरब्रह्म [२]परमात्मा=अन्तर्यामी [३]भगवान्=पुरुषोत्तम [४]श्रीकृष्ण क्रमशः यथायथ [१]केवलाद्वैतवादी श्रौत मांग, [२]विशिष्टाद्वैतवादी श्रौत मांग, [३]केवलद्वैतवादी श्रौत मांग तथा [४]स्वकृतवरणैकलभ्यताकी श्रौत पुष्टिभक्तिकी मांग को भी पूर्ण करनेवाले हैं. अतएव कुल मिला कर अन्यान्य दर्शनोंकी भी मौलिक मांगोंको पूर्ण करनेकेलिये महाप्रभु कहते हैं:

क. यह प्रपञ्च न तो प्राकृत है, न परमाणुओंसे जन्य, मायिक भ्रमारोपरूप ही, न जीवात्माओंके पूर्वकृत कर्मोके निमित्तवशात् प्रकट हुवा ही; और, न पहले असत् होनेपर भी बादमें सद्रूपतया प्रकट हुवा है. यह तो भगवान्का बनाया हुवा है. अर्थात् परमकाष्ठापन्नवस्तु परब्रह्मकी कृतिसे प्रकट हुवा तदात्मक अर्थात् भगवद्रूप कार्य है.

ख. अक्षरब्रह्मके दो रूप होते हैं : एक रूपमें तो वह सब कुछ बना हुवा होता है और दूसरे रूपमें वह सबसे विलक्षण भी. परब्रह्ममें जगदात्मना परिणत अक्षरब्रह्मके बारेमें तत्तद् वादिओंकी बहुविध धारणायें प्रकट हुयी हैं कि वह मायिक आभास है, त्रिगुणात्मिका प्रकृतिकी विकृति है, अनेक परमाणुओंके परस्पर जुड़ जानेसे उत्पन्न हुवा कार्य है, स्वतः या जीवात्माओंके कर्मोके वश उत्पन्न-विनष्ट होती रहती एक आदि-अन्तहीन प्रक्रिया है, इत्यादि अनेक प्रकारकी धारणायें हैं. श्रुतिका मत, परन्तु, यही है कि वह परब्रह्म ही सब कुछ बना है.[६].

अतएव श्रौत वचनोंके आधार लिये बिना विचारकोंद्वारा स्वतः उत्प्रेक्षित इन प्रकृति परमाणु माया अदृष्टरूप कर्म अभाव आदिके आत्यन्तिक निरास करने बजाय इनकी केवल अब्रह्मात्मिकी कारणताका ही निरसन वाल्लभ वेदान्तको अभिप्रेत है. ब्रह्मके बहुधाभवनका, यथाश्रुत, प्रकार वाल्लभ वेदान्तको मान्य है, एतावता बहुविध दर्शनोंद्वारा उत्प्रेक्षित अन्यान्य तत्त्वोंकी आत्यन्तिक अस्वीकृति भी वाल्लभ वेदान्तको अभिप्रेत होगी ही ऐसे नहीं मान लेना चाहिये. अतएव परब्रह्मकी स्वाभाविक सामर्थ्यके रूपमें माया जैसे मान्य है, उसी तरह सच्चिदानन्द परब्रह्मके धर्म या धाम रूपी अक्षरब्रह्म[७]में काल कर्म स्वभाव प्रकृति और पुरुष के अन्तर्गत न केवल काल कर्म और स्वभाव ही अपितु आनन्दांशके तिरोधानकी प्रक्रियावश पुरुष और चिदानन्दांशके तिरोधानकी

प्रक्रियावश प्रकृति भी साङ्ख्यप्रक्रियाकी तरह ही मान्य है[८]. इसी तरह ब्रह्मका अणुसे भी अणुतर या परमाणुरूप होना भी वाल्लभ वेदान्तको स्वीकार्य है. सृष्टिके आरम्भमें पूर्वकल्पीया सृष्टिके अभुक्तशेष ब्रह्मात्मक कर्म भी नूतन सृष्टिमें तत्तद्रूप वैविध्यके निमित्त बनते हैं, यह वाल्लभ वेदान्तको मान्य है. इसी तरह प्रागभावादि-चतुष्टय मान्य न होनेपर भी सृष्टिको परमेश्वरकी आत्मनिर्मिति या कृति माननेके कारण, कार्य-कारणभावानुरोधी, सृष्टिका आविर्भाव या तिरोभाव भी स्वीकारा गया है. ये आविर्भाव-तिरोभाव ही तत्तद् दैशिक कालिक एवं स्वरूपात्मना हमारी परिच्छिन्न भावाभावानुभूतियोंके निमित्त बनते हैं, ऐसी वाल्लभ वेदान्तकी धारणा है.

एतदर्थ शुद्धाद्वैतवादकी कार्य-कारणभाव सम्बन्धी धारणाओंके मूलमें, जो कुल नौं श्रौत प्राग्धारणायें काम कर ही हैं, उनका श्रुत्युपन्यासपूर्वक परिगणन कर लेना अत्युपकारक होनेसे तदर्थ प्रवृत्त होना हम चाहेंगे:

(१)ब्रह्मवाद :

श्रौत सन्दर्भ : (क)तं तु औपनिषदं पुरुषं पृच्छामि (बृह.उप.३।९।२६), **(ख)**ब्रह्म ते ब्रवाणि (बृह.उप.२।१।१), **(ग)**यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते... तद् ब्रह्म (तैत्ति.उप.३।१)**(घ)**सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म (तैत्ति.उप.२।१), **(ङ)**किंस्विद् वनं क उ स वृक्ष आस...? (ऋक्संहि.१०।८१-।४), ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आस...! (तैत्ति.ब्राह्म.२।८।९।१-७)**(च)**सर्वं खलु इदं ब्रह्म (छान्दो.उप.३।१४।१).

शुद्धाद्वैतिनिष्कर्ष : आत्मैव तदिदं सर्वं सृज्यते सृजति प्रभुः त्रायते त्राति विश्वात्मा ह्रियते हरतीश्वरः, आत्मैव तदिदं सर्वं ब्रह्मैव तदिदं तथा इति श्रुत्यर्थमादाय साध्यं सर्वैः यथामतिः, अयमेव ब्रह्मवादः शिष्टं मोहाय कल्पितम् (त.दी.नि.२।१८३-१८४)

(२)विरुद्धधर्माश्रयतावाद :

श्रौतसन्दर्भ : (क)अणोः अणीयान् महतो महीयान्... (कठोप.१।३।२०), **(ख)**यद् एकम् अव्यक्तम् अनन्तरूपम्... (म.ना.उप.१।५), **(ग)**बृहच्च तद् दिव्यम् अचिन्त्यरूपं...दूरात् सुदूरे तद् इह अन्तिके च...(मुण्ड.उप.३।१।७), **(ग)**यदिदं किञ्च तत् सृष्ट्वा तदेव अनुप्राविशत्... सच्च त्यच्च अभवत् निरुक्तञ्च अनिरुक्तञ्च निलयनञ्च अनिलयनञ्च विज्ञानञ्च अविज्ञानञ्च सत्यञ्च अनृतञ्च सत्यम् अभवत् (तैत्ति.उप.३।६), **(घ)**द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तञ्चैव अमूर्तञ्च मर्त्यञ्च अमृतञ्च स्थितञ्च यच्च सच्च त्यच्च (छान्दो.उप.२।३।१), **(ङ)**ब्रह्म वा इदमग्र आसीत् तद् आत्मानमेव अवेद 'अहं ब्रह्मास्मि'. तस्मात् तत् सर्वम् अभवद् (बृह.उप.१।४।१०).

शुद्धाद्वैतिनिष्कर्ष : नहि स्वबुद्ध्या वेदार्थं परिकल्प्य तदर्थं विचारः कर्तुं शक्यः. ब्रह्म पुनः यादृशं वेदान्तेषु अवगतं तादृशमेव मन्तव्यम्. अणुमात्रान्यथाकल्पनेऽपि दोषः स्यात् (ब्र.सू.भा.१।१।१)

(३)अभिन्ननिमित्तोपादनकारणतावाद :

श्रौतसन्दर्भ : (क)यथा ऊर्णनाभिः सृजते गृह्यते च यथा पृथिव्याम् ओषधयः सम्भवन्ति, यथा सतः पुरुषात् केशलोमानि सम्भवन्ति तथा अक्षरात् सम्भवति इह विश्वम्... (मुण्ड.उप.१।१।७-९), **(ख)** सत्त्वेव सौम्य इदमग्र आसीद् एकमेव अद्वितीयं तद् ऐक्षत बहुस्यां प्रजायेय इति (छान्दो.उप.६।२।३). **(ग)**तद् आत्मानं स्वयम् अकुरुत (तैत्ति.उप.२।७).

शुद्धाद्वैतिनिष्कर्ष : जगतः समवायि स्यात् तदेव च निमित्तकं कदाचिद् रमते स्वस्मिन् प्रपञ्चेऽपि क्वचित् सुखं, यत्र

येन यतो यस्य यस्मै यद् यद् यथा यदा स्याद् इदं भगवान् साक्षात् प्रधानपुरुषेश्वरः (त.दी.नि.१।६८-६९).

(४)अविकृतस्वरूपपरिणामवाद :

श्रौतसन्दर्भ : (क)वाचारम्भणं 'विकारो' नामधेयं 'मृत्तिका' इत्येव सत्यम् (छान्दो.उप.६।१।४), **(ख)**सर्व खलु इदं ब्रह्म 'तज्जलान्' इति शान्तः उपासीत (छान्दो.उप.३।१४।१).

शुद्धाद्वैतिनिष्कर्ष : "तद् आत्मानं स्वयम् अकुरुत" इति स्वस्यैव कर्मकर्तृभावात्... तथापि ज्ञानार्थम् उपपत्तिम् आह 'परिणामाद्' इति, परिणमते कार्याकारेणेति अविकृतमेव सुवर्णं, सर्वाणि च तैजसानि. वृद्धेश्च अलौकिकत्वाद् ब्रह्मकारणत्वएव घटते. पूर्वस्य अन्यथाभावस्तु कार्यश्रुत्यनुरोधाद् अङ्गीकर्तव्यः. वक्ष्यतिच "श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वाद्" इति (ब्र.सू.भा.१।४।२६).

(५)सत्कारणतावाद :

श्रौतसन्दर्भ : (क)सन्मूलम् अन्विच्छ सन्मूलाः सौम्य! इमाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः (छान्दो.उप.६।८।४).

शुद्धाद्वैतिनिष्कर्ष : अयं प्रपञ्चो... नापि असतः सत्तारूपः (त.दी.नि.प्र.१।२३).

(६)सत्कार्यवाद :

श्रौतसन्दर्भ : (क)सदेव सौम्य इदम् अग्र आसीद् एकमेव अद्वितीयं. कथम् असतः सद् जायेत ? (छान्दो.उप.६।२।१-२).

शुद्धाद्वैतिनिष्कर्ष : "असद् वा इदम् अग्र आसीद्" इति श्रुत्या प्राग् उत्पत्तेः कार्यस्य असत्त्वं बोध्यते इति चेत्, न, अव्याकृतत्वेन धर्मान्तरेण तथा व्यपदेशः. कुतो ? वाक्यशेषात्, "तद् आत्मानमेव स्वयम् अकुरुत" इति स्वस्यैव क्रियमाणत्वात्, 'आसीत्' पदप्रयोगात् च (ब्र.सू.भा.२।१।१७).

(७)कार्य-कारणतादात्म्यवाद तथा अंशांशितादात्म्यवाद :

श्रौतसन्दर्भ : (क)त्रयं वा इदं नाम रूपं कर्म... ब्रह्म एतद्धि सर्वाणि नामानि बिभर्ति... ब्रह्म एतद्धि सर्वाणि रूपाणि बिभर्ति... ब्रह्म एतद्धि सर्वाणि कर्माणि, बिभर्ति. तदेतत् त्रयं सद् एकम् अयम् आत्मा. आत्मो एकः सन् एतत् त्रयम् (बृह.उप.१।६।३) **(ख)**स य एषो अणिमा ऐतदात्म्यम् इदं सर्वम्. तत् सत्यम्. स आत्मा. तत् त्वम् असि (छान्दो.उप.६।९।४).

शुद्धाद्वैतिनिष्कर्ष : द्विविधा हि वेदान्ते सृष्टिः : भूतभौतिकं सर्व ब्रह्मणएव विस्फुलिङ्गन्यायेन एका. अपरा वियदादिक्रमेण, साच अनामरूपात्मनः नामरूपत्वेन अभिव्यक्तिः, सा जडस्यैव कार्यत्वात्. तस्य जीवस्यतु अंशत्वेनैव न नामरूपसम्बन्धः. अनित्ये(जडे) जननं नित्ये परिच्छिन्ने (जीवात्मनि) समागमः, नित्यापरिच्छिन्नतनौ (भगवत्स्वरूपे) प्राकट्यं चेति सा(सृष्टिः) त्रिधा (ब्र.सू.भा.२।३।१), यदा अखण्डाद्वैतभानं सुवर्णग्राहकवत् तत्त्वेनैव सर्वं गृह्णाति तदा अवान्तरविकल्पविषयिणी बुद्धिः 'घटः'-'पटः' इति सा बाध्यते, सर्वत्र ब्रह्मैवेति. नतु स्वरूपतोऽपि घटपटादिपदार्थोऽपि धर्मी बाध्यते इति अर्थः(त.दी.नि.प्र.१।-९१).

(८)आविर्भाव-तिरोभाववाद :

श्रौतसन्दर्भ : (क)तद्धेदं तर्हि अव्याकृतम् आसीत् तत् नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत ''असौ नामायम्-इदं रूपम्'' इति (बृह.उप.१।४।७).

शुद्धाद्वैतिनिष्कर्ष : आविर्भावतिरोभावौ शक्ती वै मुरवैरिणः... सर्वाकारस्वरूपेण भविष्यामीति या हरेः वीक्षा यथा यतो येन तथा प्रादुर्भवत्यजः, मृदादि भगवद्रूपं घटाद्याकारसंयुतं मूलेच्छातस्तथा तस्मिन् प्रादुर्भावो हरेस्तथा, तिरोभावस्तथैव

स्याद् रूपान्तरविभेदतः (त.दी.नि.२।१४१-१४२).

(९)लीलार्थसृष्टिवाद :

श्रौतसन्दर्भ : (क)स वै नैव रेमे तस्माद् एकाकी न रमते. स द्वितीयम् ऐच्छत्. सह एतावान् आस. यथा स्त्रीपुमांसौ सम्परिष्वक्तौ स इममेव आत्मानं द्वेधापातयत्. ततः पतिश्च पत्नी च अभवताम् (बृह.उप.१।४।३).

शुद्धाद्वैतिनिष्कर्ष : 'लोकवत् लीला', नहि लीलायां किञ्चित् प्रयोजनम् अस्ति, लीलायाएव प्रयोजनत्वात्, ईश्वरत्वादेव न लीला पर्यनुयोक्तुं शक्या, सा 'लीला'. 'कैवल्यं' मोक्षः, तस्य लीलात्वेऽपि अन्यस्य तत्कीर्तने मोक्षः इति अर्थः. लीलैव केवला इति वा (ब्र.सू.भा २।१।३३), नमो भगवते तस्मै कृष्णायाद्भुतकर्मणे रूपनामविभेदेन जगत् क्रीडति यो यतः (त.दी.नि.१।१).

इस प्रक्रियानवकमें प्रत्येक पूर्वपूर्वकोटि उपनयोपम होती है तथा उत्तरोत्तरकोटि निगमनोपम. इस सन्दर्भमें यह अवधेय है कि यद्यपि बारुक स्पिनोज़ाका मत किसी शास्त्र, नामशः बायबल, पर अवलम्बित न होनेपर भी उसके शब्दोंका प्रामाण्य स्पिनोज़ाको मान्य है ही. न केवल इतना प्रत्युत शब्दप्रामाण्यवाद और तदनुसारी शास्त्रीय वचनोंके व्याख्यानके आवश्यक नियम और रीति का प्रतिपादन करनेवाले '*थियोलॉजिको-पॉलिटिकल ट्रीटिज़*' नामक ग्रन्थमें इस विषयकी गम्भीर तथा सुविशद मीमांसा उन्होंने की है. इस ग्रन्थकी भूमिकामें स्वयं ग्रन्थकार कहते हैं:

अपनी इस शास्त्रमीमांसामें मुझे ऐसा कुछ भी बायबलमें मिला नहीं कि हमारी समझके साथ जिसका मेल न खाता हो या जो उससे विरुद्ध जाता हो, और जैसाकि

मैंने देखा कि भगवत्प्रेरितात्मा लेखकोंने ऐसा कोई भी उपदेश नहीं दिया है कि जो सरलतासे सभीके समझमें न पाये, साथ ही साथ उन्होंने अपने उपदेशको ऐसी शैलीका बाना भी पहनाया है कि वे तर्कसंगत लगनेके साथ-साथ जनमानसको परमेश्वरकी भक्तिकेलिये प्रेरित कर पाते हैं. एतावता मैं पूर्णतया आश्वस्त हूं कि बायबल हमारी तार्किक बुद्धिको सर्वथा अपराधीन ही रखना चाहती है. अतः बायबलकी दर्शनशास्त्रके साथ न तो कोई समानता हो सकती है और न बायबलशास्त्रीय साक्षात्कारों और दर्शनशास्त्रीय धारणाओं के आधार ही कभी समान हो सकते हैं.[१].

शास्त्रव्याख्याताओंके प्रभेद कुछ इस प्रकारके प्रायः दृष्टिगोचर होते हैं:

(१)व्या ख्ये य शा स्त्र प्रा मा ण्य वा दी

क. यथोपदिष्टग्राही ख. यथोपदिष्टाग्राही

ख-१. तर्काश्रितश्रद्धावादी

ख-२. श्रद्धाश्रिततर्कवादी

(२)व्या ख्ये य शा स्त्रा प्रा मा ण्य वा दी

इस वर्गीकरणके अनुसार यदि महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यको (१)/क वर्गान्तर्भूत मानें तो बारुक स्पिनोज़ाको (१)/ख-१ वर्गान्तर्भूत स्वीकारा जा सकता है.

बारुक स्पिनोज़ाके उल्लिखित ग्रन्थके सारांशतया शास्त्रीय व्याख्याकारोंके समक्ष विचारणीय प्रमुख समस्या इस तरहकी उपस्थित होती हैं:

१. जिनके दिव्य साक्षात्कारमूलक वचनोंको प्रमाणतया

मान्य किया जाता है उन मन्त्रदृष्टाओंके ऋषित्व या तत्त्वदर्शीओंके आप्तत्व के निकष क्या? क्या वैसा ऋषित्व या आप्तत्व उन्हींमें ही केवल सम्भव है अन्य भी उनके अनुगामी या अननुगामिओंमें भी वह सम्भव हो सकता है?

२. उनके प्रत्येक वचन; अथवा, कैसे और कौनसे वचन शास्त्रतया मान्य रखने चाहिये और कैसे या कौनसे वचन नहीं?

३.उनके स्वयंके ही निरूपण या उपदेश में ही जब कभी परस्पर विसंवाद प्रतीत होता हो तो—

क. समग्र शास्त्रके तात्पर्यविषयीभूत अर्थके अनुरोधवश प्रकरणों वाक्यों एवं पदों के तात्पर्यविषयीभूत अर्थोंका निर्धारण करना चाहिये या पदों वाक्यों और प्रकरणों के अनुरोधवश समग्र शास्त्रके तात्पर्यविषयीभूत अर्थकी उट्टंकना करनी चाहिये?

ख. पदोंके अभिहितार्थोंके अनुरोधवश वाक्यार्थ-निर्धारण करना चाहिये या वाक्यार्थानुरोधवश पदोंके अभिहित या गौण अर्थोंको तात्पर्यविषयीभूत मानना चाहिये?

ग. जहां एक ही पदके अनेक अर्थ प्रसिद्ध हों वहां किसी वाक्यविशेषमें प्रयुक्त कोई पद किस अर्थविशेषका वाचक है यह कैसे निर्धारित करना?

घ. अस्पष्टार्थक पदोंके तात्पर्यविषयीभूत अर्थोंका निर्धारण कैसे करना?

ङ. जिन पदोंके अर्थ ही अप्रसिद्ध हो गये हों उनके रहते वाक्यार्थनिर्धारण कैसे करना?

४. प्रत्यक्ष या तर्क से बाधित अर्थका कहीं निरूपण मिलता हो तो वहां प्रामाण्यनिर्वाह कैसे करना ?

इस तरहके अनेकानेक मुद्दोंकी सुविशद मीमांसा स्पिनोज़ाके उल्लिखित ग्रन्थमें की गयी है. इसका प्राचीन भारतीय व्याख्याशास्त्र या वाल्लभ वेदान्त के साथ तुलनात्मक अध्ययन एक स्वतन्त्र ग्रन्थकलेवरकी अपेक्षा रखता है. इस लघुकाय निबन्धकेलिये उस विस्तारमें तो प्रवेश अशक्य ही है.

१. फिरभी प्रथम मुद्देके बारेमें महाप्रभु और उनके अनुगामी प्रस्थानरत्नाकरकार गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमजी के विचारोंके आधारपर कुछ निष्कर्ष यों निकाले जा सकते हैं. यथा—

क. प्रत्यक्षानुमितिरूप लौकिक प्रमाणोंके लौकिकव्यवहारोपयोगी स्वतःप्रामाण्यके आधारपर निगमनात्मिका युक्तिका अवलम्बन कर श्रुतिका इतरप्रमाणनिरपेक्षतया स्वतःप्रामाण्य वाल्लभ वेदान्तमें स्वीकार्य है.

ख. श्रुतितात्पर्यकी विविदिषादशामें श्रुत्यविरुद्धतया एवं श्रुत्यर्थसन्देहवारकतया भगवद्गीता ब्रह्मसूत्र भागवतपुराण का भी वैसा ही प्रामाण्य स्वीकार्य है.

ग. श्रुत्यर्थके निःसन्दिग्धतया निर्धारित हो जानेपर सकल वेदाविरोधी शास्त्रोंका प्रामाण्य स्वीकार्य है.

घ. इन शास्त्रीय प्रमाणोंके प्रमेयके साक्षात्कारके बाद विद्वद्दशामें लौकिकालौकिक शब्दमात्रका प्रामाण्य स्वीकार्य है.[१०]

इसके विपरीत यद्यपि स्पिनोज़ाके अनुसार ज्ञानके प्रभेद यों स्वीकारे गये हैं: [१] ऐतिह्यमूलक बोध, [२] अनालोचितानुभूतिमूलक बोध, [३] तार्किकालोचनमूलक बोध तथा [४] अन्तःस्फूर्त तत्त्वबोध.[११] इन प्रभेदोंके

अन्तर्गत तृतीय एवं चतुर्थ प्रकारके बोधोंसे अविरुद्ध शास्त्रवचनोंका वे मुख्य प्रामाण्य स्वीकारते हैं अन्यथा गौणप्रामाण्य. फिरभी शास्त्रव्याख्यानरीतिका निरूपण करते समय वे यह भी सुस्पष्टतया स्वीकारते हैं —

> **हमें इस बातकी विशेष सावधानी रखनी चाहिये कि किसी शास्त्रवचनके अभिप्रायकी मीमांसा करते समय हमें अपने स्वाभाविक बोधकी धारणापर आधृत तर्कोंके झोंकेमें नहीं खिंच जायें (पूर्वाग्रहका तो प्रश्न ही नहीं उठता) कि इस तरहके बोधलब्ध तथ्योंसे हम शास्त्रवचनके अभिप्रायको जोड़ने लग जायें, वह तो शास्त्रीय शब्दोंके मुख्यार्थके विमर्शद्वारा ही और शास्त्रेतर अन्य किसी भी आधारपर अनवलम्बित तर्कद्वारा ही उट्टंकित करना चाहिये. हम शास्त्रवचनके अर्थको अपने तर्क या अपनी पूर्वगृहीत धारणा के आदेशानुसार अनुकूल बनानेको तोड़मरोड़ नहीं सकते. बायबलका सम्पूर्ण बोध हमें बायबलके ही आधारपर उट्टंकित करना चाहिये** [१२].

उल्लिखित १-४ ही मुद्दोंके बारेमें वाल्लभ वेदान्त (तुलनीय : पूर्वोदाहृत ब्र.सू.भा.१।१।१-१।१।३) और स्पिनोज़ाके मत की तुलनात्मक विवेचना अतीव अभीष्ट होनेपर भी इसे यहीं उपसंहृत कर कार्य-कारणभावकी मीमांसार्थ अग्रसर होना आवश्यक होनेसे उसी दिशामें अब आगे बढ़ना उपयुक्त होगा.

<u>(१)ब्रह्मवादसम्बन्धी धारणाकी तुलना</u> :

औपनिषद ब्रह्मका स्वरूप "**एकमेवाद्वितीयम्**" (छान्दो.उप.६।२।१), "**सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म**" (तैत्ति.उप.२।१) तथा "**स आत्मानं स्वयम् अकुरुत**" (तैत्ति.उप.२।७) आदि वचनोंमें सजातीय-विजातीय-स्वगतभेदरहित

सच्चिदानन्द(=सत्+चित्+आनन्द) रूप तथा इस जड़जीवात्मिका सृष्टिके एकमात्र उपादान और कर्ता के के रूपमें प्रतिपादित हुवा है. एक ही तत्त्व परब्रह्मत्वेन जगत्कर्तृतया पुरुषविध भी है और वही अक्षरब्रह्मत्वेन जगदुपादानतया अपुरुषविध भी होता है. यह अक्षरब्रह्म भी **''पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते पूर्णस्य पूर्णम् आदाय पूर्णमेवावशिष्यते''** (ईशा.उप.१) वचनके अनुसार विश्वात्मक भी है और विश्वातीत भी. ऐसा स्वीकारनेमें उपस्थित होती तार्किक अनुपपत्तियोंके निराकरणार्थ किसी तार्किक प्रत्युपपत्तिकी अनावश्यकता भी स्वयं महाप्रभु यों प्रकट करते हैं:

> **ब्रह्म व्यापक होनेपर भी प्रादेशमात्र भी हो सकता है और इसमें किसी तरहका विरोधाभास भी नहीं सोचना चाहिये क्योंकि ब्रह्मनिरूपणमें शास्त्रप्रमाणका अनुसरण करना चाहिये नकि युक्तिका... युक्तिगम्या तो अब्रह्मविद्या होती है. फिरभी विरोधाभासके उपशमनार्थ कोई वेदानुसारिणी युक्ति तो देनी चाहिये, वाक्यार्थमीमांसार्थ प्रवृत्त हुवे होनेसे. इस अपेक्षाके समाधानतया महाप्रभु कहते हैं कि सर्वप्रथम तो विरोधाभास सोचना ही नहीं चाहिये, शास्त्रीय प्रमेयके वस्तुस्वभावके विचारानुरोधवश... क्योंकि सर्वत्र स्वभाव और प्रमिति से बढ़ कर कोई उपपत्ति हो ही नहीं सकती है.''**[१३]

इस वचनके विमर्श करनेपर महाप्रभुकेलिये व्याख्येय शास्त्रमें तर्कातीत उभयविधता उपलब्ध है. स्पिनोज़ाके लिये, परन्तु, प्रमाणतया व्याख्येयोंमें न तो बायबलमें, न तार्किकालोचनमूलक बोधमें और न अन्तःस्फूर्तबोधमूलक तर्कोंमें ही ऐसी उभयविधताकी उपलब्धि शक्य होनेसे स्पिनोज़ाके *गॉड* को ब्रह्मतुल्य माना जा सकता है या नहीं?

ऐसी विचिकित्सा तो स्वाभाविक है परन्तु इसके प्राथमिक समाधानतया

यह कहा जा सकता है कि वाल्लभ वेदान्तमेंसे परब्रह्म या पुरुषोत्तम को निकाल दिया जाय तो वह सर्वथा स्पिनोज़ाका *गॉड* ही बन जायेगा; और, स्पिनोज़ाके *गॉड* में औपनिषदिक पुरुषविध ब्रह्मको मिला दिया जाये तो वह वाल्लभ वेदान्ताभिमत ब्रह्म बन जायेगा. फिरभी थोड़ी और गम्भीरताके साथ इन दोनों मतोंको अभिमत मूलतत्त्वकी तुलना करनी चाहिये. स्वयं स्पिनोज़ाको जो *गॉड* का स्वरूप अभिमत है उसे वे इस तरह प्रस्तुत करते हैं—

> **क. '*गॉड*' पदसे ऐसा सत्य या तत्त्व अभिप्रेत है जो सर्वथा अपरिच्छिन्न हो, अर्थात् ऐसा पदार्थ कि जिसमें अपरिच्छिन्न गुणधर्म हों; और उनमेंके प्रत्येक गुणधर्म उसके मूलस्वरूपकी कालातीत नित्यता और अपरिच्छिन्न तत्त्वता को प्रकट करते हों.**
>
> **ख. अतः यह सुस्पष्टतया सिद्ध होता है कि ब्रह्माण्डमें '*गॉड*' एकमेवाद्वितीय तत्त्व ही हो सकता है और वह ऐसा द्रव्य है कि वह सर्वथा अपरिच्छिन्न है.**
>
> **इससे पुनः यह भी सिद्ध हो जाता है कि जड़ और चेतना अंग्रेज़ीमें (extension and thought) या तो उसके गुणधर्म हैं या गुणधर्मके कार्य हैं.**
>
> **ग. जो भी कुछ होता है वह '*गॉड*' में ही होता है; और, बिना '*गॉड*' के न तो कुछ हो सकता है और न सोचा ही जा सकता है.[१४].**

इन परिभाषा निष्कर्ष और प्रतिज्ञा की तुलना महाप्रभुको अभिमत ब्रह्मके अपरिच्छिन्न सामर्थ्यकी परिभाषा "कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथा कर्तुं समर्थ होने"से करनेपर, *गॉड* कर्तुं अपरिच्छिन्न सामर्थ्यवान् होनेपर भी

अकर्तुं या अन्यथाकर्तुं समर्थ नहीं है. क्योंकि स्पिनोज़ाके अनुसार, स्वयं उनके ही शब्दोंमें—

> **क. गॉड ने जिन वस्तुओंको जिस किसी रूपमें प्रकट किया उससे अन्यथा प्रकारसे या अन्यथा क्रमसे वे प्रकट हो ही नहीं सकती थी.**
> **ख. टिप्पणी -.कुछ लोग परमेश्वरके देहवान् मनोवान् तथा मनआवेगवान् होनेका प्रतिपादन करते हैं. ऐसे लोग तथ्यसे कितनी दूर भटक गये हैं, यह पूर्वनिरूपणके आधारपर समझा सकता है.**[१५]

वह अपुरुषविध है. फिरभी द्रव्यगत अपरिच्छिन्न असंख्य सामर्थ्यके वश ही तद्गुणधर्मरूपा या गुणधर्मपरिणामरूपा यह परिच्छिन्न देश-काल-वस्तुरूपा यह जड़जीवात्मिका सृष्टि जब प्रकट हुयी है, तो परिच्छिन्नता और अपरिच्छिन्नता रूपी दोनों विरुद्ध धर्मोंका आश्रय तो उसे स्वीकारना ही पड़ेगा. फिर परस्परविरुद्ध पुरुषविध और अपुरुषविध उभयविधतया उसे स्वीकारनेमें स्पिनोज़ाको अन्तःस्फूर्त तत्त्वबोधाश्रित तर्कसे विरुद्ध क्यों लगता था! अस्तु.

(२)विरुद्धधर्माश्रयतावादसम्बन्धी तुलना :

ब्रह्मके स्वरूपके बारेमें अनेक प्रकार सोचे जा सकते हैं यथा : [१]निर्गुण-निराकार [२]सगुण-निराकार [३]सगुण-साकार [४]निर्गुण-साकार. बायबलके पूर्वखण्डमें सगुण-निराकारकी धारणा प्रबल थी परन्तु उत्तरखण्डमें, रोमन केथोलिक देवशास्त्रकी प्रवृत्ति उसे सगुण-साकारतया निरूपित करती सी प्रतीत होती है.

वाल्लभ वेदान्तमें "**उभयव्यपदेशात्त्वहिकुण्डलवत्**" (ब्र.सू.३।२।२-७)न्यायसे औपनिषद् ब्रह्मको पुरुषविध और अपुरुषविध यों उभयविधतया

मान्य रखा गया है :

> ब्रह्म सच्चिदानन्दरूप, व्यापक, अव्यय, सर्वशक्ति, स्वतन्त्र, सर्वज्ञ, प्राकृत गुणोंसे अपने मूलरूपमें वर्जित, सजातीय-विजातीय-स्वगत-द्वैतवर्जित, सत्यादि सहस्रों सहज गुणोंसे सदा भरपूर, वस्तुमात्रका आधार, मायाको वशमें रखनेवाला, उत्तम आनन्दाकार, प्रापञ्चिक सभी पदार्थोंसे विलक्षण, जगत्का समवायी अर्थात् उपादान कारण भी और निमित्त कारण भी वही होता है. वह स्वयंके सुखसे कभी आत्मरमण करता है तो कभी आत्मनिर्मित प्रपञ्चमें भी.[१६]

हम देख गये कि इस महाप्रभुप्रदत्त ब्रह्मनिरूपणमें जो भी पुरुषविधता प्रकट करनेवाले गुणधर्म हैं वे स्पिनोज़ाको मान्य नहीं होंगे परन्तु अवशिष्ट गुणधर्मोको स्पिनोज़ा भी पूर्णहृदयसे स्वीकार करना चाहेंगे.

(३)<u>अभिन्ननिमित्तोपादनकारणतावादसम्बन्धी तुलना</u> :

गॉड को अभिन्ननिमित्तोपादानतया मान्यता स्वयं स्पिनोज़ाके विधानोंके आधारपर भी समझमें आ जाती है :

> क. *गॉड* के अलावा अन्य कोई भी पदार्थ न तो हो सकता है और न सोचा ही जा सकता है. ख. *गॉड* एकमेव अद्वितीय होता है, क्योंकि ब्रह्माण्डमें द्रव्य एकाधिक नहीं हो सकते हैं, क्योंकि जगत्कारणतया अभिमत जो भी द्रव्य होगा उसका सर्वथा(देशतः कालतः और स्वरूपतः प्रस्तुत अनुवादकद्वारा योजित) अपरिच्छिन्न होना अनिवार्य है. ग. इससे यह भी सिद्ध होता है कि जड़ और चेतना या तो *गॉड* के गुणधर्म होते हैं या गुणधर्मके कार्य. घ. अतएव

यह भी सिद्ध हो जाता है कि बुद्धिगम्य जो कुछ अस्तित्ववान् वस्तु हैं उनका निमित्त कारण भी *गॉड* ही है. ङ. *गॉड* अपने स्वभावके ही अनुरोधवश किसी क्रियाको करता है, स्वेतर किसी भी वस्तुके द्वारा नियन्त्रित या बाधित हो कर नहीं, च. क्योंकि उससे पृथक् या बाह्य ऐसी किसी वस्तुका अस्तित्व ही सम्भव नहीं, जो उसके कर्तृत्वकी उपाधि या नियामक बन पाये. अतः जो कुछ करता है वह अपने स्वभावके अनुरोधवश ही. छ. अतः यह सिद्ध हो जाता है कि *गॉड* के स्वभावसे भिन्न ऐसे किसी स्वेतर आभ्यन्तर या बाह्य कारणका अस्तित्व ही नहीं है, जो उसे किसी कर्मको करनेकेलिये प्रेरित कर पाये. ज. *गॉड* की कार्यजननाकूल कृतिक्षमता कार्यवस्तुओंको केवल अस्तित्व प्रदानकी ही क्षमता नहीं अपितु कार्यवस्तुको उसके तात्त्विकस्वरूपको प्रदान करनेकी भी क्षमता है. क्योंकि यदि ऐसा नहीं स्वीकारा जाता तो उत्पन्न कार्योंका तात्त्विक स्वरूप *गॉड* के तात्त्विक स्वरूपके बिना भी सिद्ध होने लगेगा तब तो द्रव्यद्वैतापत्ति उठ खड़ी होगी![१७].

प्रस्थानरत्नाकरमें वाल्लभ वेदान्ताभिमत उपादान कारणके प्रभेद एवं उनकी परिभाषा गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमजीने इस तरह दिखलायी है:

कारणके दो प्रभेद होते हैं: समवायी और निमित्त. जहां समवायसम्बन्धसे कार्य उत्पन्न होता हो उसे 'समवायी कारण' कहा जाता है. 'समवाय' और 'तादात्म्य' परस्पर पर्यायवाची पद हैं. उपादान दो प्रकारके होते हैं: क. परिणाम्युपादान का. विवर्तोपादान. स्वसमानसत्ताक कार्याकारेण जो आविर्भूत होता हो उसे परिणाम्युपादान

> समझना चाहिये. क्योंकि उपादानसमसत्ताक अन्यथाभाव परिणाम होता है. यह अन्यथाभाव भी पुनः दो तरहसे सम्भव है: क/१.अविकृततया और क/२.विकृततया. प्रथमके उदाहरण सुवर्णनिर्मित आभूषण हैं. द्वितीयके उदाहरण मृत्तिकासे बने घट-आदि होते हैं. उपादानसे विषमसत्ताक अन्यथाभाव 'विवर्त' कहलाता है, उदाहरणतया शुक्तिप्रत्यक्ष होनेपर बुद्धिवृत्तिका शुक्त्याकारात्मना प्रकट होनेके बजाय रजताकारेण परिणत हो जाना. समवायिकारणसे भिन्न जो भी कारण हों वे निमित्तकारण होते हैं. उदाहरणतया घड़ेको बनानेवाला कुम्हार और दंडा चक्का आदि.[१८]

इस प्रतिपादनके साथ तुलना करनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि स्पिनोज़ा *गॉड* को न केवल परिणाम्युपादान कारण अपितु निमित्त कारण भी स्वीकारते हैं.

यह तो भारतीय दर्शनके इतिहासविदोंको अनवगत नहीं है कि अभिन्ननिमित्तोपादानकारणतावाद इस देशमें अनेक प्रकारभेदोंसे प्रस्तुत होता रहा है. उनमेंसे कौनसे प्रकारका अभिन्ननिमित्तोपादानतावाद- स्पिनोज़ाको अभिप्रेत होगा इसके निर्धारणार्थ उन प्रकारभेदोंपर एक सरसरी निगाह फेर लेना अच्छी बात होगी.

सर्वप्रथम तो स्वयं शाङ्कर दर्शनके ही 'सिद्धान्तलेशसंग्रह' नामक ग्रन्थमें एतद्विषयक दस-ग्यारह एकदेशिमत संकलित किये गये हैं.

कोई कहता है कि शुद्धब्रह्म उपादान बनता है तो अन्यके अनुसार मायोपहित. कुछ एकदेशी शुद्धब्रह्मके बजाय ईश्वराश्रित मायाका परिणाम माननेवाले वियदादि पाञ्चभौतिक जगत्का ईश्वरको विवर्तोपादान

और ईश्वराश्रितमायाको अन्तःकरणादिका परिणाम्युपादान मानते हैं. इनके पुनः एकदेशी जीवाश्रित अविद्याका परिणाम अन्तःकरणादिको स्वीकारते हैं. कुछ अन्य अन्तःकरणादिका उपादान जीवको ही मानते हैं. दूसरे कुछ समग्र व्यावहारिक प्रपञ्चका उपादान ब्रह्मको तथा प्रातिभासिक पदार्थोंका उपादान जीवको मानते हैं. अन्य विचारकोंका कहना है कि ईश्वरके सहित समग्र द्वैतप्रपञ्चका उपादान जीव ही होता है. शुद्धब्रह्म स्वयं तो कार्यकारणभावातीत होनेसे उपादान हो नहीं पाता परन्तु मायाके साथ मिल कर उपादान बन पाता है. अन्य विचारकोंका कहना है कि ब्रह्म उपादान होता है और माया द्वारकारण बनती है. जीवाश्रित अविद्याविषयीभूत ब्रह्म जगत्का उपादान बनता है ऐसा श्रीवाचस्पति मिश्रका अभिप्राय है.[१९]

केवलाद्वैतवादिओंके इन सभी प्रकारोंमें मिथ्याप्रपञ्चके उपादान कारण मिथ्या ही माने गया हैं—चाहे वह माया हो, या अविद्या, या मायोपहितब्रह्म, या अविद्योपहित जीवचैतन्य या मायिक परमेश्वर=शबलब्रह्म — अर्थात् ये सभी अपारमार्थिक ही होते हैं. अतः ऐसी किसी भी धारणासे स्पिनोज़ाके मतकी संगति तो कदापि बैठ नहीं पायेगी. किन्हीं केवलाद्वैती एकदेशिओंके मतमें यदि पारमार्थिक ब्रह्मको उपादानतया स्वीकारा भी गया है तो वह विवर्तोपादानतया ही.

जैसे स्पिनोज़ा जड़-चेतनात्मिका सृष्टिको *गॉड* के गुणधर्मोंका परिणाम मानता है, वैसे ही श्रीभास्कराचार्य भी औपाधिकद्वैताद्वैतवादी दृष्टिकोण अपना कर जगत्को ब्रह्मकी शक्तिका परिणाम मानते हैं; तथा, शक्तिमान् और शक्ति के बीच स्वाभाविक भेदाभेद स्वीकारते हैं. सम्भव है कि श्रीभास्कराचार्यका अभिप्राय शक्ति और शक्तिमान् के बीच स्वाभाविक भेदाभेद परन्तु शक्तिपरिणामरूप जगत् और शक्तिमान् ब्रह्म के बीच औपाधिक भेदाभेद को मान्य करनेमें रहा होगा. श्रीभास्कराचार्यके अनुसार अग्नि और उसकी दाहिका प्रकाशिका आदि अनेक शक्तिओंका अग्निके

साथ न तो आत्यन्तिक भेद होता है और न आत्यन्तिक अभेद ही. वे कहते हैं: "**अप्रच्युतस्वभावस्य शक्तिविक्षेपलक्षणः परिणामो यथा तन्तुनाभस्य पटतन्तुवद्**"[२०] यह भास्करवचन अभिन्ननिमित्तोपादानकारणतावादकी गवाही तो अवश्य देता है. फिरभी स्पिनोज़ाके मतके साथ इसका तालमेल बैठता नहीं लगता. क्योंकि उसके अनुसार "***गॉड* के स्वभावसे भिन्न किसी स्वेतर आभ्यन्तर या बाह्य कारणका अस्तित्व ही नहीं है, जो उसे किसी कर्मको करनेकेलिये प्रेरित कर पाये**" इस पूर्वोद्धृत स्पिनोज़ाके अभिप्रायके विमर्श करनेपर, विशेषतया तादात्म्यरूप अभेदके जगह भेदाभेद स्वीकारनेके कारण श्रीभास्कराभिमत ब्रह्मशक्ति ब्रह्मेतर आभ्यन्तर उपाधिवश कार्य करती सी प्रतीत होती है. और स्पिनोज़ाको वह कितनी मान्य हो पायेगी यह कहना मुश्किल लगता है, क्योंकि स्पिनोज़ा स्पष्टतया यह निरूपण करते हैं कि ***गॉड* की सामर्थ्य या शक्ति का *गॉड* के स्वरूपके साथ सर्वथा तादात्म्य होता है. *गॉड* के स्वरूपमात्रके अनुरोधवश यह सिद्ध होता है कि वह स्वयम्भू है और कार्यमात्रका कारणभूत है. अतः उसकी वह शक्ति कि जिससे वह और सकल वस्तु विद्यमान रहती हैं और तत्तद् अर्थक्रियाकारितामें सक्षम होती हैं, उस शक्तिका *गॉड* के स्वरूपके साथ तादात्म्य होना चाहिये**"[२१]. अतः श्रीभास्कराचार्यके मतमें जब तक इदमित्थंभावेन "भेदाभेद=तादात्म्य" का समीकरण मान्यतया निर्धारित नहीं हो जाता, तब तक कुछ भी विधान करना एक वैचारिक धांधली होगी. यह तादात्म्यरूप भेदाभेद भी पुनः उसी अर्थमें होना चाहिये कि ब्रह्मरूप द्रव्याभेदमें नाम-रूप-कर्मोंके भेद जो प्रकट हुवे हैं वे द्रव्याभेदको निभाते हुवे ही प्रकट होते हैं.

इसी तरह भास्करमतमें निश्चयेन ब्रह्म अभिन्ननिमित्तोपादान कारण होता ही है. परन्तु इस निरूपणके विरुद्ध भास्करमतालोचकोंद्वारा विकल्पोंका एक जटिल जाल बुना गया है: यह द्वैतघटक उपाधि ब्रह्मस्वरूपात्मिका होती है या अब्रह्मात्मिका? यदि ब्रह्मात्मिका तो भेद सिद्ध नहीं

होगा और यदि अब्रह्मात्मिका तो अभेद सिद्ध नहीं हो पायेगा. ऐसे विकल्पजालसे श्रीभास्कराचार्यको छुड़ानेवाले कोई उत्तराधिकारी व्याख्याकार आगे नहीं आये. अतः श्रीभास्कराचार्यका निष्कृष्ट अभिप्राय जान पाना दुष्कर प्रतीत होता है. स्वयं महाप्रभु भी भास्करीय प्रक्रियाके साथ अपनी असहमति जताते हुवे कहते ही हैं—

> **कार्यकारणके बीच स्वाभाविक भेदाभेदके निराकरणार्थ ही ''वाचारम्भणं 'विकारो' नामधेयं 'मृत्तिका' इत्येव सत्यम्'' श्रुतिमें मृत्पिण्ड आदिके उदाहरण दिये गये हैं. एतावता सिद्ध होता है कि एकत्र ज्ञात होनेपर ब्रह्म सर्वत्र अभिज्ञात हो जाता है. इसे न तो सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्तिमें खपाया जा सकता है और न कार्यको अलीक मान कर ही, क्योंकि कार्योंकी कारणत्वेन सत्ता यहां इस वचनमें विवक्षित है नकि कारणभिन्नत्वेन.**[२२]

अतएव ''कारण ही केवल सत्य होता है या कार्य भी'' इस बारेमें ''**वाचारम्भणं 'विकारो' नामधेयं 'मृत्तिका' इत्येव सत्यम्**''[२३] वचनमें किसी तरहकी विप्रतिपत्तिकी कोई सम्भावना ही दृष्टिगोचर नहीं होती. क्योंकि यदि कारणरूपा केवल मृत्तिकाका ही सत्यत्व यहां अभिप्रेत होता तो वचन ''मृत्तिकेत्येव सत्यं''के बजाय ''मृत्तिकैव सत्या'' होना चाहिये था.

'इति'शब्द हेतु **प्रकार स्वरूप समाप्ति विवक्षाऽनियम शब्दप्रादुर्भाव एवमर्थ प्रकर्ष व्यवस्था प्रकृति वक्ष्यमाणपरामर्श समुच्चय आद्यर्थ निदर्शन अवधारण प्रत्यक्ष मान प्रकाश** आदि अर्थोंमें प्रयुक्त होता है. इनमेंसे मृत्तिकात्व न तो सत्यत्वका हेतु, न प्रकार, प्रातिपदिकार्थ ही हो सकता है, क्योंकि तब तो द्वैतापत्ति होगी. वाक्यार्थस्वरूप समाप्ति विवक्षाऽनियम शब्दप्रादुर्भाव प्रकर्ष व्यवस्था वक्ष्यमाणपरामर्श समुच्चय आद्यर्थ प्रत्यक्ष मान और प्रकाश अर्थ तो अप्रासंगिक ही हैं. अतः

शब्दस्वरूप एवमर्थ और निदर्शन यों तीन ही अर्थ बच जाते हैं. इनके उदाहरण क्रमशः यों प्रसिद्ध हैं: १. ''‘कृष्ण’ इति मङ्गलं नाम'' २. ''क्रमाद् अमुं नारद इति अबोधि स'' ३. ''आपो ‘नारा’ इति प्रोक्ताः''. इनमें प्रथम और तृतीय प्रकारोंके अनुसार तो ‘मृत्तिका’पदसे ‘इति’पद जुड़ेगा नकि मृत्तिकारूप पदार्थके साथ. द्वितीय प्रकारके सन्दर्भमें ‘सत्यं’पदके साथ समानलिङ्गी ‘नामधेय’पद जब वाक्योपात्ततया परामृष्ट हो सकता है तब असमानलिङ्गी मृत्तिकारूप अर्थसे जुड़ा हुवा माननेका कोई औचित्य नहीं रह जाता है.

इसी तरह यदि विकारोंका मिथ्यात्व ही अभिप्रेत होता तो उदाहरण रज्जुसर्प शुक्तिरजत या स्वप्न दिये जाने चाहिये थे. उदाहरण तो विवर्तोपादानके बजाय परिणाम्युपादानके ही श्रुतिमें दिये गये है. इससे श्रुत्यभिप्रायका कुछ विशेष संकेत मिलता ही है.

यहां एक शंका यह उठ सकती है कि लोहमणि-लोह और नखनिकृन्तन-कार्ष्णायस तो अविकृतपरिणामवादी उदाहरण हैं परन्तु मृत्पिण्ड-मृत्तिका तो, स्वयं प्र.र.स्वीकृतिवश भी, विकृतपरिणामवादी उदाहरण हैं. श्रुति परन्तु विकृतपरिणामवादानुसारी उदाहरणके बलपर भी कार्य-कारणमें जब तादात्म्यका प्रतिपादन कर रही हो तब अविकृतपरिणामवादानुसारी कार्य-कारणभावमें तो तादात्म्यके विद्यमान होनेके बारेमें किसी तरहकी शंकाका कोई अवकाश ही नहीं रह जाता है. अतएव घटादि कार्योदाहरणोंका सच्चा नाम ‘मृत्तिका’आदि होता है ‘मृद्विकार’आदि नाम सच्चे नहीं होते. क्योंकि मृद्-घटके बीच तादात्म्यघटित भेदके बजाय असत्कार्यवादकी धारणाओंका अनुसरण कर अन्योन्याभावरूप भेद यदि स्वीकारा जाता हो ऐसी स्थितिमें ‘मृद्विकार’आदि नाम मिथ्या अर्थात् अर्थहीन सिद्ध होंगे, मृत्तिकासे पृथक् घटके सिद्ध न होनेके कारण.

यों वास्तविक नामके निरूपणद्वारा कार्यकारणके बीच द्वैत, द्वैतात्यन्ताभाव

और द्वैताद्वैत तीनोंके ही निराकरणपूर्वक **''ऐतदात्म्यम् इदं सर्वं स आत्मा तत् त्वम् असि''**[२४] श्रुत्युक्त ब्रह्मतादात्म्य या ब्रह्मैतदात्म्य रूप अभेद ही 'इदं'पदाभिहित जड़सृष्टि और 'त्वं'पदाभिहित जीवसृष्टि का विवक्षित है. तदनुसार भास्करमतीया शक्ति या उपाधि ब्रह्मस्वरूपान्तर्भूत न हो तो वह स्वरूपेण भेदाभेदात्मना अवस्थित आभ्यन्तरपदार्थ होनेसे स्पिनोज़ाके मतके साथ औपाधिकद्वैताद्वैत वेदान्तकी सङ्गतिमें वह व्यवधान बन जायेगी.

प्रत्यभिज्ञादर्शन तो सर्वथा शुद्धाद्वैतवादी ही शैवचिन्तन था. अतएव राजानक श्रीरामकवि (वि.सं.१००६) तथा महामाहेश्वर राजानक श्रीअभिनवगुप्ताचार्य (वि.सं.११२४), जो महाप्रभुसे भी पांचसौ-छस्सौ वर्षपूर्व हुवे, उनकी भगवद्गीताकी 'सर्वतोभद्रा' तथा 'गीतार्थसंग्रह' नामिका व्याख्याओंमें सुस्पष्टतया अभिन्ननिमित्तोपादानता प्रतिपादित करते हुवे शिवकी परमशक्तिको पारमार्थिकी तथा शिवसे अपृथक्तया मान्य रखते हैं[२५]. अतः उनके मतकी संगति तो स्पिनोज़ाके मतसे वाल्लभ वेदान्तकी तरह ही सर्वथा सुनिरूप्य हो जाती है.

कर्णाटकके विशेषाद्वैतवादी श्रीपतिभगवत्पादाचार्य स्वयंको श्रीभास्करम-तानुगामी मानते हैं[२६]. वैसे इनके भाष्यमें उद्धृत अगस्त्यमुनिकृत ब्रह्मसूत्रवृत्ति दुर्वासास्मृति स्कान्दपुराण आदि अनेक ग्रन्थोंके जो उद्धरण उपलब्ध होते हैं, वे महाप्रभुके लेखनमें भी वैष्णव पदावलीके साथ अविकल ज्योंके त्यों प्रयुक्त हुवे हैं. अतएव इनके निरूपणका वाल्लभ वेदान्तसे अतिशय सामीप्य भी निगाहोंमें उड़ कर आनेवाला तो एक तथ्य तो है ही. ये भी अपने-आपको कण्ठतः अभिन्ननिमित्तोपादानतावादी बताते हैं[२७]. फिरभी जिस अंशमें विशेषाद्वैत और शुद्धाद्वैत वेदान्तोंके चिन्तनमें प्रभेद है, वह इनके ही शब्दोंमें देख लेना उचित होगा :

क. परमशिवशक्ति अपनी संकुचितावस्थामें कारण होती है तथा परमशिवशक्तिकी प्रसारितावस्था कार्य है अतः

भेद होनेपर भी अभेद उपपन्न हो जाता है. ख. सृष्टिकालमें भेद होता है प्रलयकालमें अभेद होता है. ग. जैसे लोहा पत्थर काठ तरु गुल्म आदि अचेतनतया सजातीय पदार्थोंमें परस्पर भेद स्वभावसिद्ध होता है तद्वत् जीव और ईश्वर के बीच भी चेतनतया साजात्य होनेपर भी स्वाभाविक भेद होता है. जैसे हीरा लसुनिया गोमेदक माणिक्य आदि रत्नजातीय होते हैं और उनसे भिन्न स्वर्ण रजत आदि धातुजातीय होते हैं. इस तरहका भेद भी जीव और ईश्वर के बीच भी होता ही है. घ. मेरुपर्वतपर पहुंच जानेपर कौआ भी जैसे सुनहरा बन जाता है तद्वत् अपनी भक्तिसे शिवको पा लेनेवाला जीव भी शिव बन जाता है.[२८]

श्रीपतिभगवत्पादाचार्य उपाधिकी समस्यासे अछूते बचनेकेलिये शिवशक्तिको उपाधिके रूपमें प्रतिपादित नहीं करना चाहते हैं. फिरभी अपने-आपको स्वाभाविकद्वैताद्वैतवादी मानते ही हैं. गोस्वामी श्रीपुरुषोत्तमजीकी विवेचनाके आधारपर विमर्श करनेपर, ये विकृतपरिणामवादका अनुसरण करते हुवे अभिन्ननिमित्तोपादानता स्वीकारते हैं, ऐसा कहा जा सकता है. इनके मतमें जगदुपादानकारणभूत शिवके विकारतया जड़जीवात्मक जगद् उत्पन्न होता है और शैवसाधनाके द्वारा ही वह पुनः शिवस्वरूपात्मना अवस्थित हो पाता है. अतः यहां भी स्पिनोज़ाके साथ सहमति खोज पाना शक्य नहीं है.

श्रीविज्ञान भिक्षु तो आकाशवत् आधारकारणताकी सर्वथा नूतन धारणाके पुरस्कर्ता होनेके कारण उनके मतके साथ तो संगतिका विचार ही अप्रासंगिक होगा.

(४)अविकृतस्वरूपपरिणामवाद :

इस तरह अभिन्ननिमित्तोपादानताके अन्तर्गत विकृतपरिणाम और

अविकृतपरिणाम की विभिन्न धारणाओंके सूक्ष्म विवेकवश स्पिनोज़ाके चिन्तनमें अविकृतपरिणामकी प्रक्रियाका अवलोकन अब क्रमप्राप्त होता है. तदर्थ पुनः उन्हींके शब्दोंमें :

> **क. *गॉड* सभी वस्तुओंका वस्त्वन्तर्निहित कारण होता है, वह परिवर्तनशील (अर्थात् कार्योत्पत्तिप्रक्रियामें नष्ट हो जानेवाला) कारण नहीं. क्योंकि सभी कुछ जो अस्तित्ववान् हैं, वे *गॉड* में ही हैं और *गॉड* के प्रत्ययान्तर्भूत हो कर ही प्रत्यायित हो पाते हैं. क्योंकि जो कुछ *गॉड* से जन्य है वह उसीमें विद्यमान रहता है. क्योंकि *गॉड* के अलावा अन्य तो कोई पदार्थ है ही नहीं. अतः उससे बहिर्भूत भी कुछ हो नहीं सकता है. ख. *गॉड* और उसके सभी गुणधर्म शाश्वत होते हैं. ग. *गॉड* की सत्ता और स्वरूप परस्परात्मक होते हैं. घ. एतावता यह सिद्ध होता है कि *गॉड* और उसके गुणधर्म अपरिवर्तनशील या अविकारी होते हैं.[२९]**

इससे यह सिद्ध होता है कि जगदात्मना परिणत होनेपर भी न तो स्वरूपांशमें और न अपने गुणधर्मांश *गॉड* के स्वरूपमें किसी तरहकी तत्त्वान्तरता प्रकट होती है. अतः वाल्लभ वेदान्त जिसे 'अविकृतपरिणाम'तया परिभाषित करना चाहता है, वह प्रक्रिया स्पिनोज़ाको भी मान्य होनी ही चाहिये.

शुद्धाद्वैतवादकेलिये प्राणभूत इस अविकृतपरिणामवादकी धारणाका प्राचीन उल्लेख व्याकरणमहाभाष्यमें भी इन समर्थ शब्दोंमें उपलब्ध होता है :

> **तथा सुवर्णं कयाचिद् आकृत्या युक्तं पिण्डो भवति, पिण्डाकृतिम् उपमृद्य कटकाः क्रियन्ते, कटकाकृतिम् उपमृद्य**

स्वस्तिकाः क्रियन्ते. पुनः आवृत्तः सुवर्णपिण्डः पुनः अपरया आकृत्या युक्तः... आकृतिः अन्या च अन्या भवति द्रव्यं पुनः तदेव. आकृत्युपमर्देन द्रव्यमेव अवशिष्यते... अथवा न इदमेव नित्यलक्षणं — ''ध्रुवं कूटस्थं अविचाल्यनपायोजना-विकार्यनुत्पत्त्यवृद्धयव्ययोगि यत् तत् नित्यम्''. तदपि नित्यं यस्मिन् तत्त्वं न विहन्यते. किं पुनः तत्त्वं? तद्भावः तत्त्वम्. आकृतावपि तत्त्वं न विहन्यते''[३०]

अतः सिद्ध होता है कि अविकृतपरिणामवादी विचारधारा महाप्रभुसे बहोत पहले भी भारतवर्षमे प्रचलित थी ही.

[क]द्रव्यस्वरूपपरिणाम अथवा [क]द्रव्यस्वरूपसे अपृथक्सिद्ध किसी [ख]द्रव्यान्तरका [ग]द्रव्यान्तरत्वेन या धर्म्यन्तरत्वेन परिणाम, गुणान्तराश्रयत्वेन या धर्मान्तराश्रयत्वेन परिणाम, आकृत्यन्तराश्रयत्वेन परिणाम, अर्थक्रियान्तराश्रय-त्वेन परिणाम यों परिणामवादके भी अवान्तरप्रभेद तो कई सम्भव हैं ही. परिणामवादके विमर्शमें इन सूक्ष्मताओंको दृष्टिसे ओझल नहीं देना चाहिये. वाल्लभ वेदान्तमें [क]द्रव्यस्वरूपपरिणाम अभिमत है और तदविसंवादितया ही गुणान्तराश्रयत्वेन या धर्मान्तराश्रयत्वेन परिणाम, आकृत्यन्तराश्रयत्वेन परिणाम, अर्थक्रियान्तराश्रयत्वेन परिणाम अभिमत होते हैं. [क]द्रव्यस्वरूपसे अपृथक्सिद्ध किसी [ख]द्रव्यान्तरका [ग]द्रव्यान्तरत्वेन या धर्म्यन्तरत्वेन परिणाम वाल्लभ वेदान्तकी कथा नहीं.अस्तु.

इस ऐसे अविकृतपरिणामवादको यूरोपीय दर्शनके अन्तर्गत हम स्पिनोज़ाके चिन्तनमें सुस्पष्टतया पहचान पाते हैं, यह हमने देखा.

(५)सत्कारणतावाद :

असत्कारणवादका निराकरण स्वयं ब्रह्मसूत्रके द्वितीयाध्याय द्वितीयपादके २६-२७वें सूत्रोंमें उपलब्ध होता है. असत्कारणतावादमें प्रमुख आपत्ति

वहां यही दिखलायी गयी है कि असत्कारणसे कार्योत्पत्ति स्वीकारनेपर शशशृंगसे भी कुछ पैदा होता होना स्वीकारनेमें क्या बाधा रह जायेगी? क्योंकि अभावसे भावोत्पत्ति स्वीकारनेपर, जो भावपदार्थ कार्यजननार्थ उदासीन हो, उससे भी कार्य उत्पन्न होना चाहिये. फिर तो कृष्यादिरूप किसी कार्यकी उत्पत्तिकेलिये उसके बीजादिरूप उपादानकारण और कृषीवल-हल-जलादिरूप कर्ता उपकरण या निमित्त कारणों की भी अपेक्षा रह नहीं जानी चाहिये[३१]. कारणसामग्रीके कार्योत्पत्तिक्षणमें विद्यमान रहनेपर पुनःकार्योत्पत्तिकी आपत्ति तो कार्योत्पत्तिके बाद भी कार्यसामग्र्यभावके अविशेषेण अनुवर्तमान रहनेके कारण ही असत्कारणवादमें भी असमाधेय ही है. अतः कार्योत्पत्तिसे अव्यवहितपूर्वक्षणमें कारणसामग्रीकी विशेष विद्यमानताके आधारपर ही समाधान खोजना उचित होता है. इस सन्दर्भमें स्पिनोज़ाके विधानोंका विमर्श अब क्रमप्राप्त होता है:

> **क. द्रव्य स्वभावतः अपने परिणामोंसे पूर्ववर्ती होता है. ख. प्रत्येक वस्तु जिसका अस्तित्व हो वह या तो स्ववृत्ति होती है या परवृत्ति... द्रव्य या उसके परिणामोंके अलावा और कुछ अस्तित्ववान् नहीं हो सकते. ग. एक द्रव्यसे द्रव्यान्तर उत्पन्न हो नहीं सकता. अतः ब्रह्माण्डमें दो द्रव्योंका होना सम्भव ही नहीं है. घ. द्रव्य निज अस्तित्वमें आत्मनिर्भर होता है जबकि परिणाम निज अस्तित्वके हेतु अपनेसे भिन्न किसीपर निर्भर होता है. अतः उसका प्रत्यय भी अपने आश्रयीभूत द्रव्यके प्रत्ययपर निर्भर होता है.**[३२]

इन विधानोंका अवलोकन करनेसे स्पिनोज़ाके सत्कारणवादी होनेमें किसी तरहके संशयको अवकाश नहीं रह जाता है.

(६)सत्कार्यवाद:

ब्रह्मसूत्राणुभाष्य द्वितीयाध्यायके प्रथमपादके १४-२० सूत्रोंके भाष्यमें

सत्कार्यवादका मण्डन तथा असत्कार्यवादका निरसन किया गया है. प्रस्थानरत्नाकरकारने इस विषयमें एक यह उपपत्ति और भी दिखलायी है कि "**सदेव इदम् अग्र आसीद्**" "**सर्वं खलु इदं ब्रह्म**" "**पुरुषएव इदं सर्वं यद् भूतं यच्च भव्यम्**"[३३] ब्रह्मज्ञानसामयिक ही नहीं प्रत्युत व्यवहारदशामें भी दृश्यमान प्रपञ्चकी उत्पत्तिसे पूर्व, उत्पन्न होनेके पश्चात् तथा नाश के बाद भी जो ब्रह्मरूपता निरूपित हुयी है, उसके आधारपर जन्यताहेतुक/नाशहेतुक अब्रह्मता निरस्त हो जाती है. असत्की सत्ता और सत्की असत्ता भगवद्गीता[३४]में अस्वीकृत होनेसे प्रतीयमान उत्पत्ति-नाशको आविर्भाव-तिरोभावतया ही स्वीकारना चाहिये[३५]. अतः प्रागभावप्रतियोगितया सिद्ध होती कार्यकी असत्-ता शुद्धाद्वैत वेदान्तमें भ्रान्तिरूपा होती है.

स्पिनोज़ाके मतमें परिणामकी परिभाषाका अवलोकन करने मात्रसे उनके सत्कार्यवादी होनेका तथ्य सर्वथा स्फुट हो जाता है:

> "mode (**=रूपसे**) **मेरा तात्पर्य द्रव्यके परिणामोंके बारेमें है अथवा जो अन्य किसीमें विद्यमान रहता हो और जिसका प्रत्यायन भी अन्यप्रत्ययावलम्बित हो.**"[३६]

स्पष्ट है कि रूपविशेषात्मना परिणत द्रव्यके प्रत्ययमें रूपप्रत्ययका अन्तर्भाव अङ्गीकृत होनेसे तथा द्रव्यके स्वरूप और सत्ता के बीच तादात्म्य मान्य होनेसे तत्तद्रूपात्मना सकल द्रव्यपरिणतिओंकी सत्ता भी स्वीकारनी पड़ेगी.

<u>(७)कार्य-कारणतादात्म्यवाद तथा अंशांशितादात्म्यवाद</u>:

वाल्लभ वेदान्तके अनुसार सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म और उसकी सदंशरूपा जड़सृष्टि के बीच परिणाम्युपादान और तत्तद् (नियत) नाम-रूप-कर्मोंकी वहां नियताविर्भूततारूपा या परिणामरूपा कार्यता अभिप्रेत

है. अंशिरूप सच्चिदानन्द ब्रह्मकी चिदंशरूपा जीवसृष्टिमें नियत नाम-रूप-कर्मोंकी नियताविर्भूततारूपा या परिणामरूपा कार्यता अभिप्रेत न हो कर केवल चिदंशरूपता ही अभिप्रेत है. अतः कार्य-कारण और अंशांशी दोनोंके बीच यथायथ उपादानोपादेयभावात्मक और अंशांशिभावात्मक द्विविध तादात्म्य विद्यमान रहता है. यह उभयविध तादात्म्य **''ऐतदात्म्यम् इदं सर्वं स आत्मा तत् त्वम् असि''**[३७] श्रुतिमें एकहेलया प्रतिपादित हुवा है. रह जाती है आनन्दांशरूप भगवान्के विविध आधिदैविक रूपोंकी बात तो वहां तो मूलरूपके साथ तादात्म्य अनुक्तसिद्ध होता ही है, **''आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्''**[३८].

इस विषयमें स्पिनोज़ाका अभिप्राय स्वयं उनके शब्दोंमें देखना हो तो इस तरह मिलता है :

> **क. Thought (=ज्ञान) *गॉड* का एक गुणधर्म है और *गॉड* ज्ञानवान् पदार्थ है. ख.Extention (=जड़) *गॉड* का एक गुणधर्म है और वह देशवर्ती पदार्थ है. ग. मैं यह प्रतिपादित करना चाहता हूं कि मनुष्यकी परिच्छिन्न चेतना उस *गॉड* की अपरिच्छिन्न चेतना शक्तिसे अभिन्न है... और उसके अपरिच्छिन्न ज्ञानका एक अंश है.**[३९]

इस तरह कार्य-कारणतादात्म्य और अंशांशितादात्म्य की स्वीकृतिपरक विधानके विमर्श कर लेनेपर, सामान्य कार्यकारणभावसम्बन्धी अन्तिम निगमन आविर्भाव-तिरोभाववाद वैचारिक क्रमप्राप्त होता है. मूलमें १-७ धारणाओंको स्वीकार लेनेपर या उनके सिद्ध हो जानेपर सामान्य कार्यकारणभाव सम्बन्धी अन्तिम आठवां निगमन तो अर्थापत्तिलब्ध ही हो जाता है. क्योंकि फिर प्रागभावप्रतियोगिताक उत्पत्ति तो सिद्ध या स्वीकार्य ही नहीं हो पाती. क्योंकि जो अब तक तिरोभूत था वही आविर्भूत हो गया ऐसे माने बिना फिर कोई चारा नहीं रह जाता. नवम

लीलार्थसृष्टिवाद ब्राह्मिक सन्दर्भोपात्त कार्यकारणभावमें ही विमर्शोपयोगी होता है, सामान्य कार्यकारणभावके साथ उसकी कोई विशेष संगति नहीं. फिरभी यथाक्रमागत आविर्भावतिरोभाववादका यत्किञ्चिद् विमर्श कर लेनेके बाद ही लीलापदार्थके विवेचनार्थ अग्रसर होना उचित होगा.

(८)आविर्भाव-तिरोभाववाद :

"'जनी' प्रादुर्भावे"-"'णश' अदर्शने" धातुपाठके[४०] आधारपर 'जनन'का अर्थ प्रादुर्भाव होता है तथा 'नाश'का अर्थ अदर्शन. यह प्रादुर्भाव कहीं-कभी [१]धर्म-धर्मी उभयका भी सम्भव है, तो कहीं-कभी [२]धर्मी आविर्भूत हो पर धर्म तिरोहित ही रहता है, तो कहीं-कभी [३]धर्म आविर्भूत हो जाता है पर धर्मी तिरोहित ही रहता है; अथवा, कहीं-कभी [४]धर्म-धर्मी उभय ही आविर्भूत नहीं होते अर्थात् तिरोहित रहते हैं, यों चार प्रकार सिद्ध होते हैं. उदाहरणतया प्रातःकाल जैसे सूर्योदय हो जानेपर सूर्य और उसका प्रकाश अर्थात् धर्मी और धर्म दोनों ही प्रकट होते हैं. वैसे ही कहीं स्वयं धर्मी प्रकट न हुवा होनेपर भी उसका धर्म प्रकट हो पाता है, उदाहरणतया प्रातःकाल सूर्योदयसे पूर्व सूर्यप्रकाश प्रकट हो जाता है. वैपरीत्येन सायंकाल सूर्यास्त होनेपर भी उसका प्रकाश कुछ समय रहता है. कभी-कभी विशिष्ट प्रकारके मेघोंसे आच्छन्न होनेपर सूर्य धर्मी तो प्रकट दीखता रहता है परन्तु उसका धर्म आतप तिरोहित हो जाता है. रातको सूर्य और उसके प्रकाश दोनों ही तिरोहित हो जाते हैं. इस सन्दर्भमें किसी धर्मीके धर्मके अन्तर्गत उसके रूप आकृति अवस्था गुण कर्म=अर्थक्रिया या शक्ति आदिका समावेश अभिप्रेत है. इन्हें पूर्वोक्त सदंश जड़रूपों, चिदंश जीवरूपों और आनन्दरूप विभिन्न भगवद्रूपों के त्रैविध्यद्वारा त्रिगुणित करनेपर कुल बारह प्रकार घटित हो जाते हैं. अतएव महाप्रभु कहते हैं "**आविर्भावतिरोभावैः मोहनं बहुरूपतः.**"[४१]

इन अनेकानेक प्रकारोंके निरूपणके मोहमें पड़े बिना संक्षेपमें

संक्षेपमें यह देख लेना उपयुक्त होगा कि सामान्यतया सदंशभूत जड़पदार्थोंका आविर्भाव किसी नियत नाम - रूप - कर्मके साथ होता है और यह नियति पुन: नित्यनियति नहीं होती. अतएव किसी एक नाम - रूपमें प्रकट पदार्थ निमित्तान्तरवशात् अपर नाम - रूपात्मना भी पुन: प्रकट हो पाता है. अर्थात् अनुभवगोचर हो पाता है. ये सारें प्रकार वाल्लभ वेदान्तमें महाप्रभु और पुरुषोत्तमजी के उपपादनके आधारपर उट्टंकित किये जा सकते हैं परन्तु स्पिनोज़ाके चिन्तनमें ऐसी उट्टंकना अनधिकारचेष्टा सिद्ध होगी, एतद्विषयक कोई सूत्रात्मक उक्ति जब तक मिल नहीं जाती. एतावता आविर्भाव - तिरोभावकी धारणा भी स्पिनोज़ाके चिन्तनमें असङ्गत हो जाती हो ऐसा कहा नहीं जा सकता है.

एकमेवाद्वितीय ब्रह्म जब **''सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरः नामानि कृत्वाभिवदन् यद् आस्ते''** - **''यद् एकम् अव्यक्तम् अनन्तरूपम्''**[४२] श्रुत्युक्तरीत्या जब अनेकानेक नाम रूप तथा कर्मों को प्रकट कर रहा है तो उसके स्वाभाविक अद्वैतमें अनन्तविध नाम - रूप - कर्मोंके द्वैत **''लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्''**[४३] ब्रह्मसूत्रके प्रमाण्यके अनुरोधवश वाल्लभवेदान्त इसे भगवल्लीलाके रूपमें देखना चाहता है.

वैसे श्रीगौड़पादाचार्यने —

> **विभूतिं प्रसवं त्वन्ये मन्यन्ते सृष्टिचिन्तकाः।**
> **स्वप्नमायासरूपेति सृष्टिरन्यैः विकल्पिता॥**
> **इच्छामात्रं प्रभोः सृष्टिरिति सृष्टौ विनिश्चिताः।**
> **कालात् प्रसूतिं भूतानां मन्यन्ते कालचिन्तकाः॥**
> **भोगार्थं सृष्टिरित्यन्ये क्रीडार्थमिति चापरे।**
> **देवस्यैष स्वभावोऽयम् आप्तकामस्य का स्पृहा ?॥**[४४]

यहां स्पिनोज़ाको अभिमत स्वभाववाद या विस्तारवाद का ही

प्रत्याख्यान नहीं प्रत्युत इच्छावाद - सङ्कल्पवाद और लीलावाद का भी प्रत्याख्यान किया है. भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्य इन कारिकाओंपर अपने भाष्यमें विवेचन करते हैं कि—

> **सृष्टिचिन्तनमें परायण चिन्तक ईश्वरका विस्तार मानते हैं वे परमार्थचिन्तनमें परायण नहीं हो पाते! इसी तरह ''संकल्पमात्रसे सृष्टि प्रकट हुयी है'' ऐसा कहनेपर तो सृष्टि संकल्पनामात्र सिद्ध होती है उससे अतिरिक्त नहीं. भूतोंकी सृष्टि कालसे हुयी है ऐसा कालचिन्तक** (अर्थात् यहां भी परमार्थचिन्तक नहीं ऐसा समानन्यायेन लिया जा सकता है.) **मानते हैं. कुछ चिन्तक भोगार्थ या क्रीड़ार्थ परमेश्वरने यह सृष्टि प्रकट की ऐसा मानते हैं. इन सभी पक्षोंका निराकरण कारिकाकार ''देवस्य एष स्वभावो अयम्''** अंशद्वारा कर देते हैं, क्योंकि आप्तकामके भीतर स्पृहा तो प्रकट नहीं हो सकती है. अज्ञानस्वभावके बिना रस्सीकी सर्पाकारेण परिणति सम्भव नहीं.[४५]

यहां स्वभाववादको स्वीकार करनेके बावजूद देवस्वभाव स्वयं देवका स्वभाव न हो कर देवसम्बन्धी अविद्याका स्वभाव मान लिया गया है.

अतः यह न तो स्पिनोज़ाको मान्य होगा और न वाल्लभ वेदान्तमें ही, देव और देव-अविद्या के बीच जब तक तादात्म्य नहीं स्वीकारा जाता तब तक. अतः पूर्वोदाहृत ''**ऐतदात्म्यम् इदं सर्वं**'' श्रुतिसे संगत व्याख्या नहीं लगती है. श्वेताश्वतरोपनिषद्में ''**स्वभावमेके कवयो वदन्ति कालं तथान्ये परिमुह्यमानाः देवस्यैष महिमातु लोके येनेदं भ्राम्यते ब्रह्मचक्रम्**''[४६] इस वचनमें देवमहिमाका ही निरूपण नकि देवसम्बन्धी अविद्याकी महिमाका. अतः ऐसी व्याख्यानरीति स्वीकार कर वाल्लभ वेदान्त देवमहिमा खण्डित करके अविद्याकी महिमा बढ़ाना

नहीं चाहता है. अतएव महाप्रभु पूछते हैं कि "**कोऽयं ब्रह्मवादे प्रद्वेषो येन मिथ्यावादः परिकल्प्यते? अज्ञानाद् इति चेत् पीतशङ्खप्रतिभानवद् युक्तं मतकरणम्.**"[४७]

केवलाद्वैतवादिओंमें प्रायः उपासनार्थ आरोपित द्वैत या भक्त्यर्थ कल्पित द्वैत को उपादेयदृष्टिसे बखाना जाता है "**भक्त्यर्थं कल्पितं द्वैतमद्वैतादपि सुन्दरम्!**" परन्तु वाल्लभ वेदान्तका अभिप्राय इस विषयमें ऐसा सोचा जा सकता है कि केवलाद्वैतववादके अनुसार जीव भी मायिक है और ईश्वर भी मायिक फिरभी यह क्या कारण है कि जीवद्वारा उपासनार्थ कल्पितद्वैत श्रेयस्कर माना गया है और ईश्वरद्वारा रमणार्थ कल्पितद्वैत हानिकर. यदि श्रुतिओंमें द्वैतकी निन्दा निरूपित हुयी हैं, ऐसा समाधान दिया जाता है तो उपासनार्थ कल्पितद्वैत भी निन्दित होना चाहिये था. यदि उपासनार्थ कल्पितद्वैत मोहावरणकी निवृत्तिके बाद स्वेच्छया आरोपित होनेसे हानिकारक नहीं होता ऐसे सोचा जाये तो परमेश्वरद्वारा रमणार्थ संकल्पित द्वैत भी स्वाभाविक न हो कर ऐच्छिक ही है एतावता उसे आविद्यक मानना तो आवश्यक नहीं रह जाता! यदि श्रुत्युक्त द्वैतनिन्दापरक वचनोंको कहीं सावकाश बनानेकेलिये आत्मरमणार्थ ईश्वरसंकल्पित द्वैतमें अवकाश खोजनेकी बात सोची जाये तो वह इसलिये अनिवार्य नहीं लगता कि भगवल्लीलारूप द्वैतके अलावा आत्यन्तिक, स्वाभाविक, औपाधिक अथवा मायिक द्वैतमें द्वैतनिन्दापरक श्रुतिवचनोंको सावकाश माना जा सकता था! अतः आत्मरमणार्थ भगवत्संकल्पित लीलात्मक द्वैतको स्वीकार कर अब लीलावादके विमशार्थ प्रवृत्त हुवा जा सकता है.

(९)लीलार्थसृष्टिवाद :

प्रस्तुत निबन्धके प्रारम्भमें उद्धृत शुद्धाद्वैतवादनिरूपिका "**सत्त्वेव सौम्य इदमग्र आसीद् एकमेव अद्वितीयं तद् ऐक्षत बहु स्यां प्रजायेय इति**" श्रुति तथा लीलावादनिरूपिका श्रुति "**स वै नैव रेमे तस्माद्**

एकाकी न रमते. स द्वितीयम् ऐच्छत्. सह एतावान् आस. यथा स्त्रीपुमांसौ सम्परिष्वक्तौ स इममेव आत्मानं द्वेधापातयत्. ततः पतिश्च पत्नी च अभवताम्'' इन दोनों वचनोंमें एकमेवाद्वितीय सन्मात्र तत्त्वकी बहुभवनविषयिणी इच्छाका निरूपण उपलब्ध होता होनेसे सन्मात्र तत्त्वातिरिक्त सदसदनिर्वचनीय माया या अविद्या के वश बहुभवनका कोई प्रसंग ही उपस्थित नहीं होता.

यदि एकमेवाद्वितीय सन्मात्र तत्त्वमें श्रुतिसिद्ध बहुभवनकामनाके अन्यथा अनुपपन्न होनेके कारण माया या अविद्या की कामना स्वीकारनी आवश्यक लगती है, ऐसा सोचा जाये तो जैसे उस तत्त्वकी सत्ता छह भावविकाररहित होती है, जैसे उसकी ज्ञानरूपता आन्तर-बाह्य करण एवं विषयों से अजन्य होती हैं, ऐसे ही उसकी कामनाको भी अज्ञानी जीवोंमें पैदा होती कामनासे विसदृश मान कर भी काम चलाया जा सकता है. एतावता माया या अविद्या को बीचमें लाना बहोत आवश्यक नहीं लगता.

शास्त्रोंमें माया या अविद्या का निरूपण मिलता होनेसे उन्हें सदसदनिर्वचनीय उपाधिके रूपमें लाना आवश्यक लगता हो तो "**न तस्य कार्यं करणं च विद्यते न तत्समश्चाभ्यधिकश्च दृश्यते परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च**''[४८] वचननिर्दिष्ट दिशामें अग्रसर हो कर माया-अविद्या आदि शक्तिओंको भी उसके सत्यज्ञानान्दात्मक स्वभावके अनुरूप ही स्वीकारना चाहिये. एतावता लीलाबोधमें किसी प्रकारकी बाधा नहीं आ पायेगी. अतएव उसकी बहुभवनकामनाका भी स्वरूप उसके सत्यज्ञानानन्दात्मक स्वभावके अनुरूप स्वीकार लेनेपर श्रीगौड़पादाचार्योक्त "**देवस्यैष स्वभावोऽयम्**'' एक समीचीन उपपत्तिके रूपमें वाल्लभ वेदान्तको मान्य हो सकती है. अतः रह जाता है "**आप्तकामस्य का स्पृहा?**'' अनुपपत्तिके परिहारकी चिन्ता तो ***"आप्तकामस्यापि आत्मन्येव आत्मना सह आत्मरमणात्मिकेयं स्पृहा न आप्तकामताविरुद्धा"*** कह कर वाल्लभ वेदान्त परिहार करना उचित मानेगा!

इस मुकामपर पहुंचनेपर ब्रह्ममें सृष्टिका प्रादुर्भाव चाहे ब्राह्मिक स्वभाववश हुवा हो अथवा ब्राह्मिक काम या संकल्प के वश हुवा हो, कुछ भी स्वीकारा जाये बहोत अन्तर नहीं पड़ता, क्योंकि ''कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं''रूप या ''अघटितघटनापटीयसीत्व''रूप सामर्थ्य भी ब्राह्मिक स्वभावानुपाति ही मान्य करना पड़ेगा नकि मायिक स्वभावानुपाती. अतएव महाप्रभु लीलाकी व्याख्या करते हुवे कहते हैं **''सृष्टि आदिको भगवल्लीलाके रूपमें जान पानेपर भगवद्भक्ति प्रकट हो पाती है केवल भगवत्कार्यतया जान लेनेपर नहीं.''-''अनायास हर्षोद्रेकवशात् की जाती चेष्टा 'लीला' कहलाती है.''**[४९] अतएव सच्चिदानन्द ब्रह्मके समग्र सत् चित् तथा आनन्द अंशोंसे की जाती लीलाको महाप्रभु लीलानिरूपक स्वनिष्कर्षवचनमें —

१. **''यः (सच्चिदानन्दात्मा स्वसर्वांशैः) क्रीडति''** के आधिदैविक रूपोंमें योगमाया या आत्ममाया रूपिणी शक्तिद्वारा की जाती भगवल्लीलाके रूपमें प्रतिपादित करते हैं.

२. जहां आनन्दांशके तिरोधानद्वारा अनेक आध्यात्मिक रूपोंमें जीवात्मना प्रकट हो कर अथवा चिदानन्दांशके तिरोधानद्वारा विविध आधिभौतिक जड़रूपोंमें प्रकट हो कर भगवान् लीला करते हैं उसकी पहचान महाप्रभु सर्वभवनसामर्थ्यरूपा माया शक्तिद्वारा की जाती लीला **''यः जगद् भूत्वा क्रीडति''** के रूपमें कराना चाहते हैं.

३. इसके अलावा अपने स्वरूपको भुलाया न जा सके ऐसी विद्यारूपा शक्तिकी तरह भगवत्स्वरूपको भुलाया भी जा सके ऐसी अविद्या शक्ति भगवान्में रहती है. इस अविद्या शक्तिकेद्वारा भगवदंशरूप जीव निज अंशीके स्वरूप स्वभाव और सामर्थ्य को भूल कर स्वयंके क्षुद्र स्वरूप एवं स्वभाव के अधीन अपनी क्षुद्र द्रष्टृत्व-कर्तृत्व-भोक्तृत्वरूपा सामर्थ्योंके कारण लीलाबोधसे

वंचित निजस्वरूपको विस्मृत कर प्राणाध्यास अन्तःकरणाध्यास इन्द्रियाध्यास तथा देहाध्यास से ग्रस्त हो कर अहन्ताके सीमित बोधसे तथा उन अहन्तास्पद देहादिसे जुड़े अन्यान्य जड़-चेतनपदार्थोंमें सीमित ममताके भावसे बंध जाता है. इसे महाप्रभु ''यतो जगत् क्रीडति'' लीलाके निरूपित करते हैं.

स्पिनोज़ासे ऐसे औपनिषदिक निरूपणकी अपेक्षा यद्यपि अप्रासंगिक ही कहलायेगी फिरभी तुलनात्मक विमर्शार्थ इस विषयमें भी उनके कुछ उद्गारोंको उद्धृत कर देना चाहूंगा :

> क. *गॉड* की सामर्थ्य उसके स्वरूपसे अपृथक्सिद्ध ही होती है. ख. जिस तरहकी बुद्धि और कामना हम *गॉड* स्वरूपको घड़नेवाली बुद्धि और कामना के रूपमें देखना चाहते हैं वे जिस तरहकी बुद्धि और कामना हमारी होती हैं उनसे उन्हें सर्वथा विसदृश ही समझनी चाहिये... क्योंकि वे तो इस सृष्टिकी सभी वस्तुओंके स्वरूप और सत्ता की कारणरूपा होती हैं. ग. *गॉड* स्वयं और उसके गुणधर्म कालापरिच्छिन्न शाश्वत होते हैं घ. व्यष्टि वस्तुएं *गॉड* के गुणधर्मोंके परिणाम या गृहीत रूप होती हैं. ङ. कोई भी एक व्यष्टि वस्तु जैसी नियत अर्थक्रियाकारितावाली होती उसकी वैसी नियति *गॉड* ने ही निर्धारित कर दी होती है. क्योंकि जो जिस तरह *गॉड* द्वारा निर्धारित न हो वैसे उसका स्वतोनिर्धारित होना असम्भव है[५०]

इस तरह देखा जा सकता है कि लौकिक बुद्धिजन्य ज्ञान और लौकिक कामना से विसदृश बोध एवं काम स्पिनोज़ाको भी उनके *गॉड* में मान्य तो हैं ही. तदनुसार यह सृष्टि भी लौकिक

लीलाओंसे विसदृश कोई *''आप्तकामस्य आत्मन्येव आत्मना सह आत्मरमणात्मिकेयं स्पृहा''* जन्य आधिदैविकी लीला हो उसमें क्या आपत्ति हो सकती है!

बर्ट्रेंड रसेलने स्पिनोज़ाकी चिन्तनके बारेमें एक मननीय विधान किया है कि **''स्पिनोज़ाकी चिन्तनप्रणाली एकीकृत विज्ञानके भावी संकलित व्याख्यानके प्रारूप जैसी है.''**[५१] इसी तरहका विधान फ्रित्जोफ काप्राने आधुनिक विज्ञानके बारेमें अपने प्रसिद्ध 'द ताओ फिज़िक्स' नामक ग्रन्थमें किया है कि **''क्वान्टम थिअरी हमें बाधित करती है कि हम जगत्को भौतिक वस्तुओंके केवल संघातके रूपमें देखनेके बजाय किसी एकीकृत समग्र तत्त्वके विविध अंगोंके परस्पर जटिल जालके रूपमें देखनेका प्रयास करें.''**[५२]

इसके अलावा एक और अतीव मननीय उद्गार हाल ही फ्रांसके प्रसिद्ध रसायनविज्ञानमें संशोधनार्थ नोबलपुरस्कारविजेता ज्यां मारिए लेह्नने यहां मुंबईके समाचारपत्रको दिये साक्षात्कारमें प्रकट किया कि—

> **चेतनाकी तुलनामें जीवन मेरेलिये काफी सरल समस्या है. क्योंकि अचेतन और चेतन पदार्थोंकी तुलनामें अजीवित और जीवित पदार्थोंके बीच रहा अन्तर बहोत सिकुड़ गया है. प्राकृतिक विकासमें ऐसा कैसे हुवा होगा कि कोई वस्तु ऐसी प्रकट हो जाये कि वह जिससे प्रकटी है उसके बारेमें सोच पाये? एक ऐसा सामर्थ्य कि कुछ प्रकृतिका अंश होनेके बावजूद प्रकृतिसे भिन्नता भी दरसता हो!**

मुझे लगता है कि न केवल स्पिनोज़ाका चिन्तन ही अपितु महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यका वेदान्तव्याख्यान भी इन विरुद्धधर्माश्रयी तत्त्वोंसे

जुड़ी समस्याओंको सुलझानेमें काम आनेवाली वैचारिक चोखट अपने कार्यकारणभाव तथा अंशांशिभाव सम्बन्धी विचारोंके द्वारा प्रदान करनेवाले चिन्तन हैं.

सन्दर्भ

१. त.दी.नि.१।१०४

२. ब्र.सू.भा.१।१।१, तत्रैव १।१।३,

३. द्रष्टव्य : ब्रह्मसूत्राणुभाष्य(३)गो.श्या.म.लिखित भूमिका. श्रीवल्लभविद्यापीठ-श्रीविट्ठलेशप्रभुचरण आ.हो. ट्रस्ट(कोल्हापुर). प्रकाशनवर्ष : - वि.सं.२०४५

४. बर्ट्रेंड रसेलकृत 'विज़्डम ऑफ वेस्ट' पृ.२०१.क्रेज़ेंट बुक्स न्यूयार्क प्रकाशनवर्ष : १९८९. विल डूरांकृत 'द स्टॉरी ऑफ फिलॉसफी' प्रक.४, तथा वर्क्स ऑफ स्पिनोज़ा भाग-२ : संकलित पत्रव्यवहार पृ.२९८. डॉवर पब्लिकेशन्स्, आईएनसी. न्यूयार्क. प्रकाशनवर्ष : १९५१. आर.एच.एम.एल्विसकृत आंग्लानुवादके तत्तद् अंशोंका हिन्दी-अनुवाद प्रस्तुत निबन्धकारद्वारा.

५. पाश्चात्यदर्शनितिहास : स्पिनोज़ाप्रकरण : 'हिस्टॉरी ऑफ मॉडर्न फिलॉसफी'-ले.रिचार्ड फाल्कनबर्ग, 'द बेज़िक टीचिंग ऑफ द ग्रेट फिलॉसफर'-ले.एस.ई.फ्रास्ट, 'द स्टॉरी ऑफ फिलॉसफी'-ले.विल डूरां.

६. त.दी.नि.प्र.१।२३,श्रीवल्लभविद्यापीठ-श्रीविट्ठलेशप्रभुचरण आ.हो. ट्रस्ट(कोल्हापुर). प्रकाशनवर्ष : सिद्धा.मुक्ता.३-५,

७. द्रष्ट.भग.गीता.भाग.पुरा. ,

८. द्रष्ट.भग.गीता. भाग.पुरा. ,

९. वर्क्स ऑफ स्पिनोज़ा द प्रिफेस पृ.९,

१०. त.दी.नि.प्र.आ.१।७-१२,श्रीवल्लभविद्यापीठ-श्रीविट्ठलेशप्रभुचरण आ.हो. ट्रस्ट(कोल्हापुर). प्रकाशनवर्ष : २०३९. प्र.र.श्रीवल्लभ-विद्यापीठ-श्रीविट्ठलेशप्रभुचरण आ.हो. ट्रस्ट(कोल्हापुर). प्रकाशनवर्ष : २०५६.

११. स्पिनोज़ास् त्रेक्तस द इन्तलेक्त ईमांदेशन=एच.एच.जोआकिम पृ.२५-३३

ऑक्सफर्ड प्रका.वर्ष : १९५८.
१२. तत्रैव परि.७ पृ.१०१, १०३
१३. ब्र.सू.भा.१।२।३२
१४. दी एथिक्स.क. परिभाषा-१।६, ख. निष्कर्ष.१।१४।१-२ तथा ग.प्रतिज्ञा.१।१५
१५. दी एथिक्स.क. १।३०, ख. १।१५
१६. त.दी.नि.१।५८-६५
१७. दी एथिक्स. क. प्रतिज्ञा.१।१४/ ख. १।१४-निष्कर्ष-१. ग. १।१४/निष्कर्ष-२. घ. १।१६/निष्कर्ष-१. ङ. १।१७, च. १।१७/प्रमाण-१, छ. १।१७/निष्कर्ष-१, ज. १।२५.तथा तत्रैव प्रमाण.
१८. प्रस्थानरत्नाकर पृ.३९,४४.श्रीवल्लभविद्यापीठ श्रीविट्ठलेशप्रभुचरण आ.हो.-ट्रस्ट(कोल्हापुर) प्रकाशनवर्ष : वि.सं.२०५६.
१९. सिद्धान्तलेशसंग्रह : १।१७-२७.
२०. ब्रह्मसूत्रभास्करभाष्य : २।१।१४.
२१. दी एथिक्स : प्रतिज्ञा.१।२४-प्रमाण.
२२. ब्रह्मसूत्राणुभाष्य : १।४।२३.
२३. छान्दो.उप.६।१।४.
२४. छान्दो.उप.६।८।१०.
२५. द्रष्ट.सर्व.४।६, ७।४-६-१०-१४ तथा गी.सं.४।६-९, ७।६-१४.
२६. ब्रह्मसूत्रश्रीकरभाष्य : १।१।१९.
२७. तत्रैव : १।४।२४.
२८. दी एथिक्स : क.२।१९. ख. २।२२. ग.२।२३. घ.तत्रैव : २।२२.
२९. तत्रैव : क. प्रति.१।१८ तथा प्रमा. ख. प्रति.१।१८, ग. प्रति.१।१९, घ. प्रति.१।२०-निष्क.२.
३०. महाभाष्य : १।१।१.
३१. द्रष्टव्य.ब्रह्मसूत्राणुभाष्य-प्रकाश : २।२।२६-२७.
३२. दी एथिक्स : क. प्रतिज्ञा.१।१, ख. प्रमाण.१।४, ग. प्रतिज्ञा.१।६, घ. प्रतिज्ञा.-१।८/टिप्पणी-२.
३३. छान्दो.उप.१।२।१, तत्रैव.३।१४।१, पुरुषसूक्त.२.
३४. भग.गीता.२।१६.
३५. प्र.र.पृ.१८९.

३६. दी एथिक्स : परिभाषा.१।५.

३७. छान्दो.उप.६।८।१०.

३८. तैत्ति.उप.३।५.

३९. दी एथिक्स : क. प्रतिज्ञा.२।१, ख. प्रतिज्ञा.२।२, ग. स्पिनोज़ा'स् कॉरस्पॉन्डेस् लेटर.१५.

४०.धातुपाठ.दिवादि-४३-तत्रैव-९०.

४१. त.दी.नि.१।७२.

४२. तैत्ति.आर.३।१२।७-महानारा.उप.१।५.

४३. ब्रह्मसूत्र.२।१।३३.

४४. माण्डु.उप.गौड़पादकारिका.१।७-९.

४५. तत्रैव.

४६. श्वेता.उप.६।१ .

४७. ब्र.सू.भा.१।३।१५.

४८. श्वेताश्वतरोपनिषद्.६।८.

४९. सुबो.१।१।४ तथा सुबो.१।१।१७.

५०. क. दी एथिक्स.१।३४, ख. तत्रैव.प्रतिज्ञा.१।१७-निष्कर्ष.२-टिप्पणी, ग. तत्रै-व.१।१९. घ. तत्रैव.१।२५-निष्कर्ष, ङ.तत्रैव.१।२६.

५१. विज़्डम ऑफ वेस्ट पृ.

५२. 'द ताओ फिज़िक्स'-ले.फ्रित्ज काप्रा. पृ.१३८तृतीय संस्करण शंभल प्रकाशन बोस्टन प्रका.वर्ष : १९९१.

चर्चा

कार्यकारणभावमीमांसा

गोस्वामी श्याम मनोहर

अरुण मिश्र : सबसे पहले तो श्रीश्याममनोहरजीसे मैं यह कहना चाहूंगा कि स्पिनोज़ाका जो दर्शन है वह *हिस्ट्री ऑफ़ फिलोसोफिमें* ... उसकी *मेथड़ ज्योमेट्रिकल्* है. दूसरा यह कि वह छोटेसे ... पर पहुंचता है और अन्ततः एक पूर्ण ब्रह्माण्डकी कल्पना करता है. द्वितीयतः यह कि वह *ज्योमेट्रिकल् मेथड्* स्वीकारता है उसके पीछे *डेकार्ट्* कारण है. जिन्होंने *मेथेमेटिकल् मेथड् एडॉप्ट्* की. उसकी *मेथड्* की विशेषता यह है कि वह *डिडक्टिव्* है. द्वितीयतः यह कि जिसको आपने चेतन और जड़ के रूपमें कहा है वह उसकी समस्या नहीं थी. वह समस्या *डेकार्ट्* ने खड़ी की थी. उसका एक समाधान उसने *सब्स्टेन्स्* नाम देकर कियाथा. *माईन्ड् एन्ड बॉडि* को उसने वहीं जाकर *कल्मिनेट्* किया. तो हमारे भारतीय दर्शन और पाश्चात्यमें भिन्नता कहां आ रही है? भारतीय दर्शन *डिडक्टिव्* नहीं है. दूसरी बात यह है कि जिस तरहसे *माईन्ड् एन्ड् बॉडि* को डेकार्ट्ने समझा और आज तक *चोम्स्की* तक समस्या आती रही है उस दृष्टिसे कमसे कम हमको मान्य नहीं है. इसलिये कि अगर चोम्स्कीकी *कल्मिनेशन्* *'रूल्स् एन्ड रेप्रज़न्टेशन्* में देखें तो उन्होंने *माइन्ड्* को एक

*बायोलॉजिकल् एन्टिटी*में परिवर्तित कर दिया है. सम्भवतः हम भारतीय मनको उस रूपमें नहीं स्वीकारेंगे. वह जब यह कहता है कि *लेंग्वेज् इज अ स्पेसिफिक् ह्युमन् पोज़िशन्* तो मेरे कहनेका तात्पर्य यह है कि पद्धतिमें विरोध है. विषयवस्तुमें कोई तारतम्य नहीं है. इसलिये हमारा दर्शन हम उनको समझायें यह हमारा पुनीत कर्तव्य है. सुबह मैं झा साहबसे कह रहा था कि चोम्स्की जो कह रहा है कि *लेंग्वेज् इज अ स्पेसिफिक् ह्युमन् पोज़िशन्* वह भर्तृहरीने छठी शताब्दिमें कह दिया था. यह कहना ठीक है बनिस्बत कि यह कहना कि हमारा दर्शन स्पिनोज़ाके दर्शनमें कहां *फिट्* होता है.

गो. श्या. म. : जहां तक डिडक्टिव् और इन्डक्टिव् प्रोसेस् का सवाल है तो हमें एक बात ध्यानमें रखनी चाहिये कि... यह सत्य है कि स्पिनोज़ाकी सारी *थोट्-प्रोसेस् डिडक्टिव्* है. इसके सामने महाप्रभुकी जो चिन्तन प्रक्रिया है उसमें *डिडक्टिव् या इन्टक्टिव्* का कोई सवाल ही नहीं उठता है, श्रुतिव्याख्यात्मक दर्शन होनेसे. मगर क्या ऐसा हो सकता है कि *डिडक्टिव् प्रोसेस्* से जो *कन्क्लुज़न्* आया और शास्त्रकी व्याख्यासे जो *कन्क्लुज़न्* आया उसको भिन्न ही माना जाय या अभिन्न ही माना जाय या भिन्नाभिन्न माना जाय? मैं तो यह कहना चाहूंगा कि हम तादात्म्यवादी हैं तो हम उसमें तादात्म्य देख रहे हैं. ऐसा करनेमें हम तादात्म्यवादिओंकेलिये कोई बहुत बड़ा अपराध होता हो ऐसा मुझे नहीं लगता है. जो भेदवादी हैं उनकेलिये अपराध हो सकता है. जो अभेदवादी हैं उनकेलिये भी अपराध हो सकता होगा.

रामचन्द्र माझी : मैं अपका ध्यान आपने जो शास्त्रव्याख्याकी बात की उस ओर आकर्षित करना चाहता हुं. एक तो यह

कि तर्ककी सीमा होती है. दूसरी बात यह है कि शास्त्रकी व्याख्या करते समय हमको कभी-कभी शास्त्रमें असम्बद्धता लगती है. तो हम जब कोई *युनीक् कन्सेप्शन्* के काममें जुटे हुवे होते हैं तब हम हमारे *डिस्पोज़ल्* में जितने *कन्सेप्ट्स* हैं उनको प्रयोगमें लानेका प्रयास करते हैं तब किसी तरहका विरोध *इन्कोहियरन्स् इन्कन्सिस्टन्सी* आ जाते हैं. जब शास्त्रकी व्याख्या हम कर रहे होते हैं तब जो विरोध आते हैं— इस *लिमिटेशन्* को जाननेके बाद भी कि जब हम किसी *केटेगरी* को *कन्सेप्ट्* के माध्यमसे प्रकाशित करते हैं फिर भी हम जब व्याख्या करेंगे और इस *लिमिटेशन्से एन्टेंगल्* हो जाते हैं— तब उससे बाहर आनेकेलिये किसको आधार बनाया जा सकता है?

गो. श्या. म. : आपका प्रश्न है कि परस्पर विरोध होनेपर शास्त्रव्याख्याका आधार क्या होना चाहिये. जैसे स्पिनोज़ाने अपनी *डिडक्टिव् प्रोसेस्से सब्स्टेन्स्को* इस तरहसे *डिफाईन्* कर दिया कि उसमें अनन्त गुण हैं. अब जो द्रव्य है वह द्वैतात्मक हो ही नहीं सकता है, यदि द्वैत है तो द्रव्य नहीं होगा, गुण ही होगा इस तरहका उसका *इन्डक्टिव् लीप्* है, In the definition of substance and god'' में. तो वह उसका एक प्रयास था. सारे द्वैतात्मक विरोधोंको इस तरहसे तादात्म्यभावापन्न करनेका. द्रव्यकी परिभाषामें उसकी एक *इन्डक्टिव् लीप्* दिखलाई देती है. क्योंकि वह Exiom से आता है. By substance I mean'' so he means something. And then he goes to produce if you do not accept this way there will be contradiction. If you do not interpret this way there will be contradiction. By the process of avoiding contradictions,

he comes to certain conclusion. In this respect, I should say, Mahāprabhu Vallabhācārya has also taken care of this problem. As a mattre of fact long before him the Vedānta thinking and the hermeneutic thinking of the scriptures, all these so called Prasthānas, as we do not believe in concept of Prasthānas, they too were trying to interpret their preceding scriptures with same careful attention. And we can see here how much differences are there. And then Mahāprabhu Vallabhācārya try to reconcile all those in a model of ''वेदान्ते च स्मृतौ ब्रह्मलिङ्ग भागवते तथा ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते''. My friend Vindhyeshvariprasad says 'शब्द्यते' is used. But here not only Bhagavan is शब्द्यते, ब्रह्म is also शब्द्यते. अतो ब्रह्मापि शब्दज्ञानानुपातिवस्तुशून्यं स्यात्. ब्रह्म विकल्परूपं न भवति तथापि ब्रह्म इत्यपि शब्द्यते चेत् तदा शब्दस्य कश्चन अन्यएव अर्थः स्वीकर्तव्यो. नतु शब्द्यते नाम वस्तुज्ञानानुपातिवस्तुशून्यो विकल्पः. मुझे लगता है कि मैनें आपके प्रश्नका समाधान किया है. अर्थात् एक ही तत्त्वके तीन तरहके पहलु मान कर विरोधाभासी वचनोंमें अविरोध प्रस्थापित करनेका प्रयास किया है

सुनन्दा शास्त्री : आपने यह कहा कि काल ब्रह्ममें प्रकट होता है. ब्रह्म कालातीत है. तो कालकी वाल्लभ वेदान्तमें जो सङ्कल्पना है वह मुझे स्पष्ट नहीं हुई है. उसे स्पष्ट करनेकी कृपा करें. और दूसरा यह कि क्या स्पिनोज़ा ब्रह्ममें विरुद्धधर्माश्रयत्व मानते हैं ? यह स्पिनोज़ाके दर्शनमें किस तरहसे शक्य हुवा ?

गो. श्या. म. : **''चेष्टाम् आहुः चेष्टते यस्य विश्वम्''**. ब्रह्मणः सृष्टिचेष्टा कालः. ब्रह्म निश्चेष्ट हो जाता है तो काल भी ब्रह्मस्वरूपमें लुप्त हो जाता है. वह सचेष्ट होता है तब काल प्रकट हो जाता है. आईन्स्टीन् की *थियरी* क्या है? *मेटर्* में जब *मूवमेन्ट् स्टार्ट्* हुई तो काल है, *मुवमेन्ट्* नहीं है तो टाईम् नहीं है. शून्यमें दो *प्लेन् पेरेलल्* चल रहे हैं तो there is no time. पर यदि एक स्थिर है और दूसरा चल रहा है तो टाईम् आ जाता है. ब्रह्म स्थिर रहता है तो काल नहीं होता. परिणाम होता है तो टाईम् प्रकट हो जाता है.

सुनन्दा शास्त्री : स्पिनोज़ा विरुद्धधर्माश्रिय मानता है?

गो. श्या. म. : स्पिनोज़ा विरुद्धधर्माश्रियता नहीं मानता है इस बातको तो मैं *कन्फेस्* करके चला हुं. पर मैं यह कहना चाहता हुं कि जब आप अनन्त गुण मानते हो तब विरुद्ध गुणोंको न मानना अनन्तगुणोंका प्रत्याख्यान ही होगा. क्योंकि फिर तो गुण सान्त हो जायेंगे. यदि अनन्तगुण मानते हो तो आपको विरुद्धधर्माश्रिय कहनेमें डर लग रहा है क्योंकि आपकी *डिडक्टिव् प्रोसेस्* है. हम तो शास्त्रने कहा है कि ब्रह्म विरुद्धधर्माश्रिय है तो मान लेते हैं कि है. प्रह्लादकी आंख कैसे इन्कार करेगी कि उसने जिनको देखा था वे नृसिंह नहीं थे. नृसिंहत्व स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि है यह प्रह्लादकी आंखें नहीं मान सकती है. अतएव श्रीवल्लभाचार्यके नेत्र भी यह स्वीकारनेकेलिये तैयार नहीं हैं कि ब्रह्मके गुण, रूप या लीला स्वप्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगी हैं. वे कहते हैं कि लीला भी ब्रह्मसे प्रकट हुई है. **''ब्रह्मवनं ब्रह्म स वृक्ष आसीद् ब्रह्माध्यतिष्ठद् भुवनानि धारयन्''**. तो वल्लभाचार्यने विरुद्धधर्माश्रियता कह दी है.

स्पिनोज़ाने कही नहीं है. उसने अनन्त गुण कहे हैं. बात घूम-फिरके एक ही है. उसकी *डिडक्टिव् प्रोसेस् कोन्ट्राडिक्शन्के* भयसे उसको इस बातका स्वातन्त्र्य नहीं देती है तो वह नहीं कहता है, मनमें रखता है. उसकी *प्रोसेस्* उसको अनन्तगुणरूपता कहेनेका ही स्वातन्त्र्य देती है. महाप्रभु कहते हैं कि बातको मनमें क्यों रखते हो बोल दो. जो आप सोच रहे हो वह हम बोल रहे हैं या जो हम बोल रहे हैं वह आप सोच रहे हो. मैं खयाल हुं किसी औरका मुझे सोचता कोई ओर है. ऐसा कुछ चक्कर है.

वि. प्र. मिश्र : आप ब्रह्म, अक्षर, भगवान् और श्रीकृष्ण इस तरह चार भेद मानते हैं. ये भेद वास्तविक हैं या अवास्तविक. क्योंकि श्रीमद्भागवतमें ''**वदन्ति तत् तत्वविदः तत्त्वं यज्ज्ञानमव्ययं ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते**'' इत्यत्र शब्दमात्रभेदः उच्यते.

गो. श्या. म. : विन्ध्येश्वरीप्रसादजीके प्रश्नका समाधान तो मैनें पहलेके प्रश्नके उत्तरमें ही दे दिया है.

प्रह्लादाचार : ''**एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म**'' ''**नेह नानास्ति किञ्चन**'' इति वाक्यद्वयम् अद्वैतवेदान्ते घटकश्रुतितया महत्वपूर्णं भवति. तत्र माध्ववेदान्ते ''**एकमेवाद्वितीयम्**'' ''**ज्ञाज्ञौ द्वावजावीशानी-शौ''तइ७०८क१४ इति वाक्यम्.** ''**एकमेवाद्वितीयम्**'' इति वाक्योक्तम् अद्वैतम् औपचारिकम्. ''**ज्ञाज्ञौ**''इति श्रुत्युक्तं द्वैतं पारमार्थिकम् एते वदन्ति. तत्र मया किञ्चित् स्पष्टीकर्तुम् उच्यते. ''एकमेवाद्वितीयम्'' इति वाक्येन यद् अद्वैतं प्रतिपाद्यते तद् अद्वैतं जीवाद्वैतम् इति न मन्यन्ते माध्वाः. 'अद्वितीयम्' इत्यनेन सजातीयभेदराहित्यम्. ब्रह्मतु अनन्तकल्याणगुणपरिपूर्णं भवति. तत्सजातीयं वस्तु अन्यं नास्ति. अतः सजातीयवस्तुभेद-राहित्यम् इदं हि अद्वैतम्. अद्वितीयत्वम् इदं भवति. इदञ्च

अद्वैतम् न औपचारिकम्. इदमपि पारमार्थिकम्. अतः ''एकमेवाद्वितीयम्'' इति श्रुत्या प्रतिपादितम् अद्वैतम् औपचारिकम् इत्यत्र...

गो. श्या. म. : एवम् अस्य अर्थो भासते चेत् सैषा मदीया त्रुटिः इति स्वीकरोमि. परन्तु मया तत्सन्दर्भे नोक्तं यद् ब्रह्मणो अद्वैतम् औपचारिकम् इति. जडजीवपरमात्म्यैक्यं यदि एकमेवाद्वितीये विवक्षितं तदा औपचारिकम् अद्वैतं माध्वानामपि अङ्गीकर्तव्यमेव भवेत्, ''ममात्मायं भद्रसेनः'' इतिवत्.

प्रह्लादाचार : परन्तु अद्वैतिभिः जीवाभेदः पारमार्थिको जीवभेदो व्यावहारिकः इति द्वयम् अङ्गीक्रियते. द्वैतिभिस्तु जीवभेदः पारमार्थिकः जीवाभेदो अपारमार्थिकः इति न कश्चन अङ्गीकृतः. जीवाभेदो व्यावहारिकदशापन्नः कोऽपि नास्त्येव. व्यावहारिकी सत्ता... सत्तैव प्रतिषिध्यते सर्वत्र. सर्वत्र एका सत्ता वर्तते. अद्वैतिनो वदन्ति : जीवभेदोऽपि वर्तते ब्रह्मणि जीवाभेदोऽपि वर्तते. जीवाभेदस्तु पारमार्थिको जीवभेदस्तु व्यावहारिकः. अनयोः विरोधो नास्ति इति वदन्ति. सत्तात्रैविध्यम् निराक्रियते इदं दर्शने. प्रातिभासिकी, व्यावहारिकी पारमार्थिकी इति सत्तात्रैविध्यं नास्ति. एकैव सत्ता. सा पारमार्थिकी. यत् सत् तद् अत्यन्तसदेव. सत्सु द्वैतं नास्ति इत्येवम् अभिप्रायः. ततश्च औपचारिकम् अद्वैतम् अथवा व्यावहारिकम् अद्वैतम् इति नास्ति.

गो. श्या. म. : मया तु न उक्तम्!

प्रह्लादाचार : नहि. तैः माध्वमते कश्चन प्रश्नः कृतः. अन्यश्च विषयः. ब्रह्मणि विरुद्धधर्माः अङ्गीकर्तव्याः भवन्ति. श्रुतिप्रतिपादिताः सन्ति विरुद्धधर्माः अतो अङ्गीकर्तव्याः भवन्ति. एतच्च मध्वाचार्यैरपि उक्तम्. **''अणोरणीयान् महतो महीयान्''** **''अस्थूलमनणु ह्रस्वदीर्घमजमव्यम्** इत्यनेन विरुद्धधर्माः प्रतिपाद्यन्ते. परन्तु ये धर्माः विरुद्धधर्माः भवन्ति ते ब्रह्मणः उत्कर्षविरोधिनो न भवन्ति. ब्रह्मणः उत्कर्षाविघातकाः

विरुद्धधर्मा: अङ्गीकर्तुं शक्या. परन्तु ब्रह्मण: उत्कर्षविघातका: भवन्ति चेद् विरुद्धधर्मा: ते न अङ्गीकर्तुं शक्यन्ते. ते यथा जडत्वं चेतनत्वं च. 'चेतनत्वं' नाम ज्ञानस्वरूपत्वम्. जडत्वं च अज्ञानत्वम्. जडत्वम् अङ्गीक्रियते चेत् सर्वज्ञत्वस्य अज्ञानाश्रयत्वस्य च सामानाधिकरण्यम् अङ्गीकृतं स्यात्. अज्ञानाश्रयत्वे हि ब्रह्मण: उत्कर्षो नैव सम्भवति. एवमेव सुखित्वं दु:खित्वम् इत्यादयो विरुद्धधर्मा: न अङ्गीकर्तुं शक्या:. इत्येव अभिप्राय:. अतएव पुरुषविधत्वम् अपुरुषविधत्वम् इत्येते विरुद्धाअपि धर्मा: ब्रह्मणि अङ्गीकर्तव्या: इति यद् उच्यते तत्र विप्रतिपत्ति: भवति.

वि. प्र. मिश्र : तर्हि रामादिलीलावतारेषु का गति: स्यात्?

प्रह्लादाचार : लीलावतारेषु य: शोक: प्रदर्श्यते स: शोक: व्यामोहनार्थम्.

वि. प्र. मिश्र : प्रातिभासिकत्वम् आयाति.

प्रह्लादाचार : असत्त्वम् आयाति. प्रातिभासिकत्वं कुत:?

वि. प्र. मिश्र : तर्हि असत्त्वे सति उपासना कथं सङ्गच्छते?

प्रह्लादाचार : उपासना न क्रियते. शृण्वन्तु. रामो दु:खी इति उपासना क्रियते वा? राम: सच्चिदानन्दघन: इति उपासना क्रियते. क्रियतां नाम रामो दु:खी इति उपासना. वस्तुतस्तु केनापि न कर्तव्या.

वि. प्र. मिश्र : यशोदाक्रोडे कृष्णो रोदिति इत्यपि ध्यानगम्यम्.

प्रह्लादाचार : परन्तु तच्च रोदनम् अज्ञानतो अथवा दु:खत: इति उक्ते विरोधो भवति. भगवतो लीला इति उच्यते किल. लीलया रोदनं भवतु नाम.

बी.आर्.शुक्ल : प्रश्न: समाप्यताम्.

प्रह्लादाचार : एवं सूक्ष्ममतभेदो वर्तते. नान्यथा.

गो. श्या. म. : प्रह्लदाचारजीने जो कहा वह प्रश्न कम परन्तु *करेक्शन्* अधिक था. उनके *करेक्शन्* को मैं इस तरहसे स्वीकारने तैयार हुं कि ब्रह्म और जीवके बीचमें औपचारिक अद्वैत

होगा ऐसा प्रह्लादाचारजी भी स्वीकारेंगे ही. मगर ब्रह्मका अद्वैत औपचारिक है ऐसी तो मेरी विवक्षा भी नहीं थी. तथापि यदि ऐसा अर्थघटन होता हो तो मुझे उसको *करेक्ट्* करना चाहिये. जगत् और जीव के सन्दर्भमें द्वैताद्वैतमेंसे अद्वैत औपचारिक होगा, "ममात्माऽयं भद्रसेनः"वत् ऐसा मेरा अभिप्राय था. रही बात यह कि लीलामें ब्रह्मके उत्कर्षाधायक जो विरुद्धधर्म हैं उनका आश्रय ब्रह्म होता है पर अपकर्षाधायक विरुद्धधर्मोंका आश्रय ब्रह्म नहीं होता है. उत्कर्ष क्या और अपकर्ष क्या! **"अहं भक्तपराधीनः ह्यस्वतन्त्रइव द्विज"** यह ब्रह्मका उत्कर्ष है कि अपकर्ष! दृष्टि अलग-अलग हैं. हम ऐसा मानते हैं कि **"कृष्णाधीना तु मर्यादा स्वाधीना पुष्टिरुच्यते"**. ब्रह्म जब जीवके आधीन हो जाता है तो उसकी बड़ी कृपा मानी जाती है. और जब हम ब्रह्मके आधीन होते हैं तब वह तो ब्रह्मकी स्वरूपमर्यादासे प्राप्त कथा है. अब हमारे आधीन होनेसे ब्रह्मका अपकर्ष होता हो तो उसको हम उसकी लीला मानते हैं, स्वरूप नहीं मानते हैं. लीला और स्वरूप में पारमार्थिक या प्रातिभासिक भेद नहीं मानते हैं, पारमार्थिक और व्यवहार का भेद मानते हैं. मैं उसको इस तरहसे परिभाषित कर सकता हुं कि ब्रह्म as it is and Brahm as it behave with us. कान्ट् ने प्रस्तावित किया था कि The thing as it is and the thing as it appears. हम कहते हैं कि वह *एपीयरन्स्* नहीं है. ब्रह्मके व्यवहारमें ऐसे अनेक प्रकारभेद प्रकट होते हैं जब वह लीलार्थ अपने आपमें अनेकत्वको प्रकट करता है. अन्यथा नृसिंहावतार और वराहावतार में पशुत्वकी आपत्ति आयेगी. तब ब्रह्मका उत्कर्ष होगा या अपकर्ष? इसी तरह मत्स्य-कच्छपावतारमें

भी महान् अपकर्ष हो जायगा. तो ब्रह्म उन सबको लीलासे वहन करता है.

राधेश्याम द्विवेदी : भवता सम्यक् प्रतिपादितं यत् शुद्धाद्वैतमतं *स्पिनोज़ायाः* सर्वात्मवादेन तुल्यम् अस्ति. तत्तु साधु प्रतिपादितं किन्तु सर्वात्मवादः तत्र द्वैतवादात् विकसितरूपेण आयाति. भारते किं शुद्धाद्वैतमतं द्वैतवादाद् विकासरूपेण आयाति आहोस्वित् न. अन्यच्च, अभिन्ननिमित्तोपादानरूपेण जगतः सत्ता वर्तते *स्पिनोज़ायां* सर्वात्मरूपेण जगत्सत्ता वर्तते. तर्हि तद् एकमेव आहोस्विद् भिन्नं-भिन्नम्.

गो. श्या. म. : यह बात आपने बड़ी अच्छी कही. मैने इस प्रश्नको *एन्टिसिपेट्* किया था. और यही मेरा कुटिल उद्देश्य था थेल्स् एनेग्ज़िमेन्डर्, पारमेनाईड्स्, हेराक्लीटस्, फीलो, प्लोटिनस्, जॉह्न स्कोटस्, एरीजेना, ब्रूनो, तोमासो केम्पेनेला के दर्शनोंमें इस *थोट्के ऑर्डर्को क्रोनोलोजिकल् ऑर्डर* में यदि आप देखेंगे तो स्पिनोज़ाका चिन्तन सत्कार्यवादी चिन्तन है. वह द्वैतमेंसे आरब्ध हुवा आरम्भवादी चिन्तन नहीं है. इसीलिये मैनें इन सारे पूर्ववर्ती दार्शनिकोंके चिन्तनको और चिन्तकोंको यहां उद्धृत किया है कि सत्कार्यवादका अतिक्रमण नहीं कर रहा है. देकार्त जो बीचमें आता है वह *मेथड्* में आ रहा है, *कन्सेप्ट्* में नहीं आ रहा है. इस बातको हमको ध्यानमें रखना चाहिये. जहां तक प्रक्रियाका प्रश्न है तो महाप्रभुके चिन्तनमें कहां श्रीमध्वाचार्यजी नहीं हैं! माध्व श्रीव्यासराय स्वामीतो उनके परमविद्यागुरु ही थे. तो डेकार्ट् *मेथड्* के रूपमें बीचमें आता है *कन्सेप्ट्* के रूपमें नहीं. *कन्सेप्ट्* सत्कार्यवादका इस क्रममें विकसित हुवा है यह मेरा अभिप्राय है.

रा.कि.त्रिपाठी : भवद्भिः प्रतिपादितम् : अब्रह्मत्वेन स्वीकारो नास्ति. ब्रह्मत्वेन

यदि स्यात् तर्हि अस्माभिरपि स्वीक्रियते. अद्वैतिभिरपि न जगतो अब्रह्मत्वेन स्वीकारः क्रियते. परञ्च घटावच्छिन्नं चैतन्यमेव पटावच्छिन्नं चैतन्यमेव तदवच्छेदकः उपाधिरूपेण यथा घटाकाशो मठाकाशः उपाधिभेदेन न विद्यते तथैव घटावच्छिन्नचैतन्येन घटावच्छेदकेन उपाध्युच्छेदेन ब्रह्मणो भेदो नास्ति. अतः ''**एकमेवाद्वितीयम्**'' इति श्रुतिः ब्रह्मातिरिक्तत्वे सङ्कोचएव क्रियते. अतो ब्रह्मत्वेन प्रतिपादितं सर्वं जगत् न ब्रह्मातिरिक्तत्वेन अतो अद्वैतमतेन सह भवतां मतस्यापि साम्यमेव इति मद्विचारः.

गो. श्या. म. : आपके मतमें और हमारे मतमें विरोध बस इतना ही है कि आपके यहां द्वित्वात्यन्ताभावोपलक्षित अद्वैत है हमारे यहां द्वित्वात्यन्ताभावरूप अद्वैत नहीं है. द्वैत ऐच्छिक है. इच्छा पुनः ब्रह्मात्मिका है. आपका ब्रह्म तो इच्छा करता नहीं है. क्योंकि इच्छा करेगा तो निर्धर्मक-निर्विशेष नहीं रह जायगा. हमारे ब्रह्मको कुछ इच्छाएं होती हैं. और वह इच्छा भी ब्रह्मात्मिका है और उससे प्रकट द्वैत भी ब्रह्मात्मक ही है. 'ब्रह्मात्मक'का अर्थ है तस्य आत्मा तदात्मा ऐसे ''ब्रह्मणः आत्मा ब्रह्मात्मा तस्य भावः तादात्म्यम्''. तो 'ब्रह्मात्मक' कहो या 'तादात्म्य' कहो उसमें भेदसहिष्णु अभेद बोल रहा है. अन्तर केवल इतना है कि स्वाभाविक अद्वैत है और ऐच्छिक द्वैत है.

रा. कि. त्रिपाठी : ''**तदैक्षत बहुस्याम्**'' इस तरहसे.

गो. श्या. म. : बिलकुल. जैसे भामतिकार कहते हैं कि ''**अनन्यत्वमिति न अभेदं ब्रूमः किन्तु भेदं व्यासेधामः**''. वयन्तु इह अभेदमेव ब्रूमो भेदं च न व्यासेधामः.

यज्ञेश्वर शास्त्री : सजातीयं-विजातीय-स्वगतभेदशून्यं ब्रह्म. आपके यहां भी सजातीय-विजातीय-स्वगतभेदवर्जित ब्रह्मको माना है.

गो. श्या. म. : तेन किम्? तस्य इच्छापि सजातीय-विजातीय-

स्वगतभेदवर्जितैव प्रादुर्भवति, ब्रह्मात्मिका. मैं आपको एक बात बताता हुं. एक व्यञ्जन होता है जिसको 'रसमलाई' कहते हैं. दूधसे छेना बनाते हैं. उसके उपर कुछ प्रक्रिया की जाती है. उसके गोले बनाकर पुनः उनको दूधमें ही डाल दिया जाता है. तो देखिये कितनी प्रक्रियाओंमेंसे वह गुजरता है और फिर दूधमें आ जाता है. और फिर सबका स्वाद भी अलग-अलग मिलता है. और वैसे सर्वं खलु इदं दुग्धं भी है ही!. तो रसमलाई जैसे स्वादिष्ट होती है इसी तरह हमारा ब्रह्म भी स्वादिष्ट है.

वि. प्र. मिश्र : रसमलाई दूध नहीं कहलाती है वह रसमलाई ही कहलाती है.

गो. श्या. म. : हां तो हम भी तो उसको श्रीकृष्ण कहते हैं न! मगर दूधको भूलकर जो रसमलाईको खायेगा वह **''न वेद तत्त्वम्''** है. जो जानता है वही जानता है कि रसमलाई दूध ही है.

अम्बिकादत्त : तुलनात्मदर्शनकी हमारे यहां एक समृद्ध परम्परा रही है. पाश्चात्यमतोंकी और भारतीयमतोंकी तुलना सराहनीय मानी जाती है. लेकिन जब स्पिनोज़ा सब्स्टेन्स् को डिफाइन् करता है कि ''By substence I understand, which exist in itself and conceived by itself''. तो इससे ऐसा लगता है कि वह एक ऐसे तत्त्वको स्थपित कर रहा है जो ब्रह्मके रूपमें हो *नेचुरा नेचुराटा नेचुरा नेचुरान्स्* है और जिसमें यह कहा जाय कि Every determination is negation है तो ऐसा लगता है कि वह ब्रह्मसे तुलनीय है. लेकिन जब वह *एट्रिब्यूट्को डिफाईन्* करता है कि By attribute I understand that essential constituents of substance which intelect perceives तो इसके दो अंश हैं : एक तो essential constituents of substance इस तरहसे

यदि व्याख्या की जायगी कि वे उसके सारभूत तत्त्व हैं गुण और उन गुणोंकी संख्या भी अनन्त हैं और द्रव्य भी अनन्त है, द्रव्य अपनी अनन्ततामें निर्गुण है लेकिन वह अनन्त गुणोंको धारण करता है. इस व्याख्याको लेकर जो पाश्चात्य परम्परामें उसकी व्याख्या की गई तो तत्काल उसके बाद लायब्नित्ज़् आता है. और वह अद्वैतवादकी बहुतत्त्ववादी व्याख्या प्रस्तुत करता है. लायब्नित्ज़का हर *मोनाड्* स्पिनोज़ाका *सब्स्टेन्स्* बन जाता है. एक व्याख्या तो ऐसे आई. दूसरी व्याख्या उसकी परिभाषाके इस पक्षपर ध्यान आकृष्ट करती है कि "Which intellect percives" इसका मतलब यह कि द्रव्यमें वस्तुतः और तत्त्वतः कोई गुण नहीं हैं पर बुद्धि ऐसा समझती है. इस पक्षको जो आधार बनाया जाय तो उनकी व्याख्या शुद्धाद्वैतकी ओर नहीं गई बल्कि विवर्तवादकी ओर चली गई. जिसकेलिये हेगल्ने सङ्केत किया कि स्पिनोज़ाका द्रव्य एक ऐसी शेरकी मांद है जहां जानेके तो अनेकों पदचिह्न मिलते हैं लेकिन वहांसे वापस लौटनेके कोई चिह्न नहीं मिलते हैं. अर्थात् जब हम द्रव्यसे जगत्की ओर बढ़ना चाहेंगे तब हमारे पास कोई गति नहीं है. वह सभी अनेकताओंको मिटाकर एकत्वको प्रतिपादित करता है. और जब हम गुणोंको मिटाकर आगे बढ़ना चाहते हैं तब एकत्वकी प्राप्ति तो हो जाती है लेकिन उस एकत्व सत्तासे यह जगत्की अनेकता कैसे निकलती है यह स्पिनोज़ामें बोधगम्य नहीं होता है. मेरा कहनेका तात्पर्य यह है कि हम अपनी कोई व्याख्या स्पिनोज़ाकी दें और उसकी तुलना शुद्धाद्वैतसे करें इसे ज्यादा अच्छा है कि पाश्चात्य परम्परामें उसकी जो व्याख्यायें हुई हैं उनको ध्यानमें रखते हुवे हम उस प्रकारकी व्याख्या

करनेका प्रयास करें तो बहुत ही सराहनीय होगा. और इसमें हम आपकी *बिब्लियोग्राफी* देख रहे थे तो हम् आपसे आग्रह करना चाहेंगे कि भारतमें स्पिनोज़ा और अद्वैतमत की तुलनाका सर्वाधिक प्रामाणिक प्रयास प्रो. आर्. के. त्रिपाठीने किया है. उनका प्रसिद्ध प्रबन्ध है *"स्पिनोज़ा इन् द लाईट् ऑफ् वेदान्त"*. इस प्रबन्धको भी देखा जाना चाहिये.

गो. श्या. म. : मैनें त्रिपाठीजीको पढ़ा नहीं है, नाम अवश्य सुना है. मगर अन्य भी युरोपमें भी ऐसे कितने ही लेखक हैं कि जो स्पिनोज़ाकी इस तरहसे *आईडीयलिस्टिक् मोनिज़म्* में व्याख्या करते हैं. मैं उनसे सहमत नहीं हुं. इसे पहले भी मैनें स्पिनोज़ाके उपर एक लेख लिखा था उसमें मैनें इस बातका सविस्तर विवेचन किया था कि स्पिनोज़ाके सारे ग्रन्थोंको देखते हुवे वह विवर्तवादी नहीं हो सकता है. अब जो उसको विवर्तवादी मानते होंगे तो उनके पास कुछ आधार हो सकते हैं. परन्तु मैं उस तरहकी व्याख्या नहीं करता हुं तो मेरेपास भी उसके कुछ अपने स्वतन्त्र आधार हैं. अब कौन गलत है और कौन सही यह तो जब तक सब एक-दूसरेके आधारोंका तुलनात्मक विमर्श न करें तब तक कहा नही जा सकता है. आपने जो त्रिपाठीजीकी बात कही उसकेलिये मैं आपका आभारी हुं. मैं उनको पढुंगा. लेकिन यावद्बलवद्बाधकोपलब्धि आजकी तारीखमें तो मैं त्रिपाठीजीके निष्कर्षको सिद्धान्ततया स्वीकारने तैयार नहीं.

------*------

अध्यक्षीय वक्तव्य

डॉ. बलिराम शुक्ल

प्रथमतः स्वनामधन्यैः ताताचार्यमहोदयैः सम्यक्तया विषयद्वयस्य विवेचनं कृतम्. तत्र परमाणुवादविषये बहवः आक्षेपाः सन्ति. नैयायिकाः परमाणुकारणतावादं स्वीकुर्वन्ति. तत्र अयम् आक्षेपस्तु बौद्धाचार्येण वसुबन्धुना स्वकीये ग्रन्थे विज्ञप्तिमात्रतासिद्धौ **''षट्केन युगपद्योगात् परमाणोर्षडंशता''** इति रीत्या कृतो वर्तते. अन्यैरपि विद्वद्भिः दार्शनिकैरपि आक्षेपः कृतो वर्तते. नैयायिकानां मते संयोगस्तु अव्याप्यवृत्तिः भवति. अव्याप्यवृत्तिसंयोगस्तु किञ्चिद्देशावच्छेदेनैव भवति इति कृत्वा यदि परमाणुद्वयसंयोगः स्यात् तर्हि किञ्चिद्देशावच्छेदेनैव परमाणुद्वयसंयोगो भवति. एवं यदि परमाणोः यदि अवयवाः न स्युः तदा तत्र किञ्चिद्देशावच्छेदेन संयोगस्तु न भवितुमर्हति इति महान् आक्षेपो वर्तते नैयायाकानां विषये. तत्र समाधानमपि कृतं वर्तते. मम पितृचरणैरपि चौखम्बातः प्रकाशिता मुक्तावलीरामरुद्री अस्ति तत्र टिप्पणीरूपेण किञ्चित् प्रतिपादितम् वर्तते. तत्र तैः प्रतिपादितं वर्तते यत् नाऽयं नियमो यः संयोगः किञ्चिद्देशावच्छेदेन भवति. घटाकाशसंयोगो भवति न वा ? यदि आकाशो निरंशः तथापि तत्र संयोगो वर्तते. अतो घटाकाशसंयोगः पटाकाशसंयोगः इति सर्वैः प्रतिपाद्यतेएव. तस्माद् नाऽयं नियमो यत् संयोगः अंशतएव भवति. अतः परमाणुद्वयसंयोगस्य प्रसक्तिः वर्तते इति कृत्वा परमाणुकारणतावादा भवति. अन्यदपि तत्र प्रतिपादितं वर्तते. विस्तरभयाद् मया न उच्यते.

अपरो यो वादो अत्र प्रस्तुतः यद् अभिन्ननिमित्तोपादानत्वम्. तत्र उपादानकारणत्वं प्रकृतेः वर्तते. प्रकृतिः तावत् जड़ात्मिका. सा ब्रह्मणि वर्तते. एवञ्च ब्रह्मणि उपादानत्वम् आगतम्, स्वाश्रयाश्रयत्वसम्बन्धेन. एवं भवति न वा ? अस्मिन् विषये एकम् उदाहरणं वर्तते. एकस्मिन् दिवसे

एकस्य यानचालकस्य यात्रिणः साकं विवादः आसीत्. अहमपि तत्र गतः. यानचालकेन उक्तं यत् ''तव समीपे यद् वस्तुजातं वर्तते तस्य भारोऽपि यानोपरि भविष्यति. अतः तस्य शुल्कं दातव्यं भविष्यति''. यात्रिणा प्रस्तावं स्वीकृतम्. परन्तु तेन किं कृतम्, स्वशिरसि वस्तुजातं स्थापितम्. स्वस्थानं गत्वा यदा शुल्कं देयं तदा तेन उक्तं ''मया शुल्कं कथं देयम्? भारस्तु मम शिरसि धारितः. किमर्थं शुल्कं देयम्?'' यानचालको वदति स्म यत् ''मम यानेएव भारः आसीदिति शुल्कं देयं भवति. व्यवहारेतु एवमेव भवति. भारस्य शुल्कं दातव्यमेव''. तथैव तस्य उपादानत्वम् अनया रीत्या वर्तते एव. स्वाश्रयाश्रयत्वसम्बन्धेन भवतु वा अन्यसम्बन्धेन भवतु. परन्तु उपादानत्वं तत्र व्यावहारिकत्वमेव प्रतिभाति.

अनन्तरं गोस्वामिचरणैः स्पिनोज़ा साकं शुद्धाद्वैतवेदान्तस्य तुलना कृता. समीचीनं वदति. यदा मया पाश्चात्यदार्शनिकाणाम् अध्ययनम् आरब्धं तत्पूर्वं मया स्वकीयं शास्त्रं पठितम् आसीत्. तदा प्रथमतः तेषां विचारे मया किमपि न अवगतम्. सर्वं मम संस्काराद् विरुद्धमिव प्रतिभाति स्म. तदा मम गुरुणा उक्तं यत् स्पिनोज़ा लाय्बनित्ज एतेषां सर्वेषां यदि अध्ययनं कर्तव्यं चेत् तदा भारतीयदार्शनिकानां माध्यमेनैव क्रियताम्. तेन उक्तं यद् यदि डेकार्टमहोदयस्य अध्ययनं कर्तव्यं चेत् तदा उदयनाचार्यस्य ईश्वरवादम् अधिकृत्य तद्दृष्ट्या तस्य अध्ययनं क्रियताम्. एवमेव यदि स्पिनोज़ामहोदयस्य अध्ययनं कर्तव्यं चेत् तदा वेदान्तमाध्यमेन तस्य अध्ययनं क्रियताम्. तदा स्पिनोज़ायाः अवगतिः भविष्यति. एवमेव यदि लाय्बनित्ज़महोदयानाम् अध्ययनं कर्तव्यं चेत् तदा सांख्यदर्शनदृष्ट्या विचार्यताम्. एवंरीत्या तत्र क्वचित् साम्यं, क्वचित् बहुसाम्यं वर्तते. अनया रीत्या यदि अध्ययनं क्रियते तदा लाभस्तु वर्ततेएव. परन्तु सर्वत्र साम्यं वर्तते इति तु वक्तुं न शक्यते. प्रो. रमाकान्तत्रिपाठितएव अहं स्पिनोज़ा पाठितः. परन्तु इदानीं गोस्वामिचरणैः शुद्धाद्वैतवेदान्तरीत्या स्पिनोज़ायाः यद् निरूपणं कृतं तत् नूतनं वर्तते, तेषां प्रतिभा वर्तते. तादृशप्रतिभया यदि तैः प्रतिपाद्यते तदस्माभिः ग्राह्यम्.

प्रश्ना: बहवो भवन्ति. सर्वेषां प्रश्नानां समाधानं कर्तुं शक्यं परन्तु तेन सन्तोषोऽपि भविष्यति इति वक्तुं नैव शक्यम्. प्रश्नोपरि पुनः प्रश्नाः भवन्त्येव. यदि न भवेयुः तदा चर्चाएव न भवेत्. मयापि एकस्मिन् व्याख्याने विरुद्धधर्माश्रियताविषये पृष्टमासीत्. मयाऽपि पाठ्यते, तस्य समाधानमपि मया कथञ्चित् क्रियते परन्तु इदानीमपि मम सन्तोषो नास्ति. कथं विरुद्धधर्माधारत्वं भवति? यदि धर्माधारत्वं वर्तते तदा विरुद्धत्वं कथम् आयाति? यत्र तैः उक्तं यत् परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरणयोः धर्मयोः एकत्र समावेशः इत्यनेन नृसिंहत्वम् आगच्छति. तत्र नरत्वमपि वर्तते सिंहत्वमपि वर्तते. परस्परन्तु तत्र परस्परात्यन्ताभावः कुत्रचित् दृश्यते अत्र परस्परात्यन्ताभावो न कुत्रापि दृश्यते. दृश्यते चेद् विरुद्धत्वं भवेत्. न हि दृश्यते तर्हि विरुद्धत्वं कथम् आयाति? इति एतावता कालेनाऽपि मया सम्यक्तया न अवगतम्.

यज्ञेश्वर शास्त्री : श्रुतिः प्रमाणम्...

बी.आर्.शुक्ल : श्रुतिप्रमाणं भवतु. तत् मया चिन्त्यते. यद् एकस्मिन् व्याख्याने मया उक्तं यत् **"सर्वं खल्विदं ब्रह्म"** तर्हि अणुत्वमपि वर्तते दीर्घत्वमपि वर्तते. कुत्र स्थापनीयम्? यथा मुस्लिमधर्मे ते ईश्वरः शेतानः स्वीकरोति. ईश्वरे सर्वे गुणाः सन्ति. शेताने सर्वे दुर्गुणाः सन्ति. परन्तु अस्माकं सिद्धान्ते यदि अद्वैतं वर्तते तर्हि शेतानस्य प्रसक्तिरेव नास्ति. तर्हि सर्वे सुगुणाः दुर्गुणाः तत्रैव भवेयुः. यदि तत्र विद्यमानाः एते गुणाः सन्ति तदा सुगुणत्वं दुर्गुणत्वं कथम् आयाति इति न ज्ञायते मया.

पा. ना. द्विवेदी : विरुद्धत्वेन प्रतिभासमानाः ये गुणाः...

बी.आर्.शुक्ल : प्रतिभासमानाश्चेत् आरोपिताः इति स्वीकरणीयम्.

पा. ना. द्विवेदी : लोके विरोधः ...

बी.आर्.शुक्ल : लोकप्रसिद्धो वर्तते चेत् लोके विरुद्धाः इत्यस्य अयमेव अर्थो भवति यत् परमार्थतो लोकः नास्ति. तर्हि ब्रह्मरूपत्वं यद् जगतो वर्तते तत् कथं सङ्गच्छते? इत्यादयः बहवः

प्रश्नाः वर्तन्ते तस्य समाधानं विचारणीयं भवति. धन्यवादः. मम तु तादृशं सामर्थ्यं नास्ति. अहम् अत्र अध्यक्षस्थाने आरोपितः.

Doctrine of causality in Śuddhādvaita with special reference to Prasthānaratnākara

Dr. Mrs. Sunanda Y. Shastri

Problem of causality is very unique and essential topic in the history of Indian philosophy. Almost all systems of philosophy have discussed this problem in detail. Śuddhādvaita school of philosophy also has discussed this problem in various philosophical works at length. This discussion is started by Sri Vallabhācarya in his works, such as Aṇubhāśya on Brahmasūtras, Tattvadīpanibandha etc. His theory of causation is known as अविकृतपरिणामवाद (Theory of Immutable Transformation). The discussion of causation is minutely and systematically carried out by Śrī Puruṣottama in Prasthānaratnākara(PR).

Cause - Kāraṇa defined by Śrī Puruṣottama is "being locus of a power or faculty to reveal, i.e. power of manifestation." (कारणत्वञ्च आविर्भावशक्त्याधारत्वम्)[1]. And nature of this power is "that which makes something fit to be an object of activity, is called revealing power". (उपादानस्थं कार्यं या व्यवहारगोचरं करोति सा शक्तिः आविर्भाविका)[2].

Śrī Puruṣottama has clarified the concepts of Āvirbhāva (manifestation) and Tirobhāva (concealment)

in his आविर्भावतिरोभाववाद[3]. Āvirbhāva is, "that power which is present in material cause and is instrument in revealing the effect present in the material cause is known as revealing power". (उपादानान्तस्थं कार्यं बहिः प्रकटं करोति या निमित्तगता उपादानगता च शक्तिः सा 'आविर्भाव'शब्दवाच्या). तिरोभाव is "that power which is instrumental in dissolution of the effect and which puts the effect back into material cause is concealing power" (बहिष्ठं कार्यं उपादानान्तः स्थापयति या शक्तिः नाशकगता सा 'तिरोभाव'शब्दवाच्या"). This revealer power of the Lord cause the world's manifestation[4]. This manifestation means, "being fit to be an object of activity" (आविर्भावश्च व्यवहारयोग्यत्वम्) For example, the soil or clay in its original form cannot be put to use. But when lump of clay is transformed into a pot, that pot can be put to use of bringing and string water. Similarly, when the Brahman becomes world and souls (Jīvas) different actions can be seen, which can be called 'व्यवहारयोग्यत्वम्'. Thus, Brahman is supposed to be the cause of this world. By his own power Brahman causes the manifestation of the world.

This discussion in PR is based on Śrī Vallabhācārya's different works and his commentary on Brahmasūtras of Bādarāyaṇa (Aṇubhāṣya). According to Śrī Vallabhā-cārya, Brahman is the cause of world's manifestation, sustenance and dissolution. The Brahman is the cause of universe, is only known through Śrutis and Śrutis cannot be contradicted, since Vedas are the supreme

authority- "वेदश्च परमाप्तः". He has clearly stated in Aṇubhāṣya Viz. "उत्पत्तिस्थितिनाशानां जगतः कर्तृ वै बृहद् वेदेन बोधितं तद्धि नान्यथा भवितुं क्षमम्...नहि श्रुतिविरोधोऽस्ति, कल्पोऽपि न विरुध्यते...सर्वभावसमर्थत्वाद् अचिन्त्यैश्वर्यवद् बृहत्"[6]. Somebody may doubt that Brahman is described as partless, then how can it be cause of the world? For that Śrī Vallabhācārya answers "where the nature of Brahman or creation of world is concerned and is beyond. Our understanding, Śruti is only final resort. Logic does not help there". "ब्रह्मणो निरीन्द्रियत्वात् कथं कर्तृत्वमिति. श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्. अनवगाह्यमाहात्म्ये श्रुतिरेव शरणं, नान्या वाचोयुक्तिः इति"[7] Śrī Vallabhācārya explains how Jīvas (individual souls) and the world. are created. Jīvas come into being, when the Brahman desired to become many, and just by wishing so, the parts of his consciousness emanated from Him. "बहु स्यां प्रजायेयेति वीक्षा तस्य ह्यभूत् सती, तदिच्छामात्रतः तस्माद् ब्रह्मभूतांशचेतनाः"[8]. The matter came into being from the Existence (Sat) aspect of Brahman. "विस्फुलिङ्गा इवाग्नेस्तु सदंशेन जडाअपि"[9]. Thus the world becomes effect and Brahman, the cause. Since, the cause-Brahman is true, the effect-world has got to be true. "ब्रह्मत्वेनैव जगतः सत्यत्वं नान्ययेति"[10]. Śrī Vallabhācārya describes world as neither error, nor illusion. It is not product of Parmāṇus (atoms), not Vivarta (appearance). It is not unreal, nor born of unseen power (अदृष्ट), but it is effected by Lord Himself. "अयं प्रपञ्चो न प्राकृतो नापि परमाणुजन्यो नापि विवर्तात्मा नापि अदृष्टादिद्वारा जातो, नापि असतः सत्तारूपः किन्तु भगवतः कार्यं परमकाष्ठापन्नवस्तुकृतिसाध्यः"[10A].

The theory of causation does not stop just at determining the cause of the world. This cause is of a very specific nature according to Śrī Vallabhācārya. At the beginning of the creation the Brahman desired to become many, and not to create many. Therefore, Whatever is Created, he becomes the creation, just as gold itself becomes golden ornaments. "तदभिध्यानं सृष्टौ उपदिश्यते 'बहुस्यामिति' स्वस्यैव बहुरूपत्वाभिध्यानेन सृष्टं स्वयमेव भवति. सुवर्णस्य अनेकरूपत्वं सुवर्णप्रकृतिकत्वएव.[11].

This world is not real transformation (Pariṇām) as Sāmkhyas believe. It is the Lord Himself becomes everything, without incurring any change. It is like milk, which becomes or transforms into curd without expectation of outside doer; similarly, Brahman also becomes everything at the time of creation "यथा क्षीरं कर्तारमनपेक्ष्य दधिभवनसमये दधि भवति, एवमेव ब्रह्मापि कार्यसमये स्वयमेव सर्वं भवति"[12]. The Śrutis have instructed that "Brahman is the cause". The unadulterated (Avikṛt) Brahman, whose form is Existence (Sat), Consciousness (Cit) and Bliss (Ānand),is the cause of this world[13]. "विकृतस्य जगतः कारणे ब्रह्म अविकृतम् सच्चिद्रूपम्". Whatever gross things are in this world, are the form of God only. "यदपि लोकात्मकं स्थूलं रूपं तदपि भगवतएव"[14]. Therefore, everything that is created is real and identical with Brahman. Because Brahman has become everything. This theory of causation is known as theory of Immutable Transformation or Avikṛt-Pariṇām-vād. This is a very

special relation between creator and created. The creator becomes created and yet does not incur any real change. The cause transforms itself as the effect. ''परिणमते कार्याकारेण, अविकृतमेव परिणमते सुवर्णं सर्वाणि तैजसानि''[15]. The difference in the nature of creator and created is explained as manifestation and concealment of certain qualities of Brahman. Existence, Consciousness, and Bliss are the essential qualities of Brahman. When the Lord desires or become many, He conceals His Consciousness and Bliss to become world. By concealment of Consciousness and Bliss aspects the matter manifests, i.e. these two aspects are suppressed or concealed in the gross Jad = Things. When the Lord conceals His Ānand aspect, then Jīva's manifest. ''जीवस्य ब्रह्मसम्बन्धिरूपम् उच्यते. 'जीवो' नाम ब्रह्मणो अंशः. तथाच न साजात्यं, आनन्दांशस्य तिरोहितत्वात्[16]. When these qualities of Brahman manifest, then dissolution of matter and souls take place, i.e. Jīva becomes Brahman itself. ''यावद् आत्मा ब्रह्म भवति आनन्दांशस्य प्राकट्येन[17]. In this process of concealment and manifestation, Brahman (cause) remains unchanged, though modified into the effect.

There might be some doubt, i.e. as a potter needs accessories like stick, wheel, water etc., to accomplish his work, similarly, Brahman may need some accessories while creating the world. To this query, Śrī Vallabhācārya replies that, the deities, yogis and sages accomplish some tasks by through their Yaogik power, without

help of outside accessories. Like that Brahman does not need any outside help to accomplish the task of creation "यथा देवर्षिपितरो बाह्यनिरपेक्षाएव स्वयोगबलेन सर्वं कुर्वन्ति एवं ब्रह्मापि अनपेक्ष्य तत्समवायं स्वतएव सर्वं करोति"[18]. He has powers beyond human imagination, i.e. सर्वभवनसामर्थ्य. He creates everything from gross inert things to gods and goddesses. It is well-known fact and explicityl said in Śrutis "सर्वकर्तृत्वं लिङ्गं तस्यैव सर्वत्र वेदान्तेषु अवगतं जडतो देवताया वा यत्किञ्चिज् जायमानं तत् सर्वं ब्रह्मणएवेति सिद्धम्"[19]. Śrī Vallabhācārya has explained another aspect of causality of Brahman.

Essential nature of Brahman includes Akṣara, Kāla (time), Karma (action) and Svabhāva (nature). Twenty-eight Tattvas (elements) evolve or manifest from the nature (svabāva) of Brahman. These Tattvas in turn become the cause for further creation. These twenty-eight Tattvas are: Sattva, Rajas, Tamas, Puruṣa, Prakṛti, Mahat, Ahamkāra, five Tanmātrās (five subtle elements), five Jñānendriyas (Cognitive sense organs), five Karmendriyas (organs of action), five great elements (Panca-mahābhūtas: the Earth, Water, Fire, Air and Ether)[20]

Thus, the Brahman has unfolded Himself as matter, souls and inner souls (Antaryāmin). The relation of Brahman with Jīvas as also unique one. Jīvas are called emanations from Brahman, in the same way as sparks

emanate from the fire. "जीवस्वरूपनिरूपनार्थं ब्रह्मणः सकाशाद् विस्फुलिङ्गादिवद् उद्भवं वक्तुं कारणभूतब्रह्मस्वरूपम् आह"[21]. Therefore, individual souls are called parts of the Brahman. "जीवो नाम ब्रह्मणो अंशः"[22]. Then, why individual soul is so much different than Brahman and limited in every aspect? Reason given in Aṇubhāṣya is, Jīva is devoid of Bliss aspect and Brahman is Bliss itself. "जीवो निरानन्दएव, ब्रह्मतु आनन्दरूपम्"[23]. While Jīva is in this world, only Sat and Chit aspects are manifested. Ānand, in the case of Jīva is manifested in the state of liberation (Mokṣa). Then Jīva becomes Brahman. "यावद् आत्मा ब्रह्म भवति, आनन्दांशस्य प्राकट्येन"[24]. If bliss also is always manifested, then there would not be 'Samsāra' state for the soul. Therefore, though Jīva is part of Brahman only, still there is difference between Brahman and Jīva. That is because Bliss aspect is concealed. "तथाच न साजात्यं आनन्दांशस्य तिरोहितत्वात्" "आभासएव जीवः आनन्दांशस्य तिरोहितत्वात्"[25-26]. According to Mādhva, souls are completely different from Brahman. But according to Śrī Vallabhācārya, souls are Brahman only, whose bliss aspect is concealed.

Brahman has unfolded himself as matter, souls and inner souls (Antaryāmin), therefore He is called inherent cause (Samvāyī Kāraṇa) of the world. Śrī Vallabhācārya believes that Bādarāyaṇa's Sūtra "तत्तु समन्वयात्" explicitly establishes that Brahman is the inherent cause of the world. Brahman is everywhere and everything in his

essential nature of Existence, Consciousness and Bliss. It is very clearly stated in Upaisad Sentence that everything is Supreme soul. He manifests himself as matter and souls by concealing some of his essential qualities. This multiplicity emerging from Brahman does not incur any change. Therefore, brahman is called 'Samavāyī Kāraṇa'. "तत् ब्रह्मैव समवायिकारणं, समन्वयात् सम्यगनुवृत्तत्वात्, अस्तिभातिप्रियत्वेन सच्चिदानन्दरूपेण अन्वयात्"[27]. This multiplicity manifests by his own will. Each aspect of his, essential nature (Sat-cidānand) is manifested in different things, viz. Sat is manifested in matter (Jaḍ Jagat); Chit is manifested in Jivas and Ānand is manifested in inner souls "(अन्तर्यामिन्) नानात्वं स्वैच्छिकमेव एकैकांशप्राकट्यात्"[28]. Inherent cause as defined by P.R. is "that in which effect is produced by the relationship of identity-cum-difference (Tādātmya) is called 'inherent cause'". "तत्र तादात्म्यसम्बन्धेन यदाश्रयं कार्यं भवति तत् समवायिकारणम्"[29]. Inherence is another name of identify-cum-difference. Śrī Vallabhācārya do not accept the relation of inherence as propagated by Naiyāyikas. Śrī Puruṣottama also rejects Naiyāyika's definition of causality as "invariably being prior to effect; at th esame time not being redundant" "अन्यथासिद्धनियतपूर्ववर्तित्वं कारणत्वम्[30]. This definition is not acceptable, because this definition leads to Anyonyāśray-doś. The notion "being prior" expects the notion of effect, and an effect always appears later. Therefore, Naiyāyika's definition suffers from the defect of inter-dependency.

Śrī Vallabhācārya puts it as Prakṛti is efficient cause, because it is product of Brahman, but inherent cause is Brahman only. Sruti says "by knowing which everything becomes known". Example to prove this thesis is "by knowing a lump of clay, al the modifications of clay can be known". Therefore, Brahman is inherent cause of the world. "प्रकृतिश्च निमित्तकारणं समवायिकारणञ्च ब्रह्मैव प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्. प्रतिज्ञा "अपि वा तमादेशमप्राक्ष्यो येनाश्रुतं श्रुतं भवति, अमतं मतं भवति, अविज्ञातं विज्ञातं भवति, दृष्टान्तो "यथैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्यादिति. प्रतिज्ञादृष्टान्तयोः अनुपरोधः अबाधनं तस्मात् समवायिकारणज्ञानेनहि कार्यज्ञानम्"[31]. Further Śruti says that the creation and dissolution are from the Brahman and unto Brahman[32]. Such instance of effect coming into being from the inherent cause and merging at the time of dissolution into inherent cause, can be seen in ordinary life also, as in the case of gold and golden ornaments. It is very clear from the practical life and from Śrutis that the Brahman is the inherent cause of the world. साक्षात् श्रुत्यैव समवायित्वम् उच्यते. ब्रह्मणः सकाशात् ब्रह्मण्येव सृष्टिप्रलययोः आम्नानात्. सुवर्णादिषु तथोपलब्धेः. लोकवेदन्यायेन साक्षात्त्वं, तस्मात् भगवानेव समवायि कारणम्[33]. This same stand of Śrī Vallabhācārya is taken up by Śrī Puruṣottama and discussed elaborately in PR. PR stresses that causality of the inherent factors remain unaffected as per the desire of god. Because what is cause is nothing but the locus-ness of potentiality, which causes manifestation of the effect. This can be established on the basis of positive and negative concomitance. "पूर्वोक्तेच्छया लोकेऽपि

कारणत्वं समवायिनः निर्बाधम्, आविर्भावकशक्त्याधारत्वस्य कारणलक्षणस्य तत्रापि अन्वयव्यतिरेकसिद्धत्वात्''[34]. PR differentiates between material and inherent cause, saying that material cause is a particular state of inherent factor only. ''उपादानन्तु समवायिनएव अवस्थाविशेषः''[35]. The explanation of this is ''limited lump of clay is used by the act of maker and limited thread is used for making a particular piece of cloth, i.e. that much material is used for making pot or cloth. If it is not so, then pot it could be produced from the clay, even if it has not taken the fomr of a lump. ''परिच्छिन्नस्य कर्तृक्रिययाव्याप्तस्यैव मृत्पिण्डसूत्रादिरूपस्य पृथिव्यंशस्यैव घटपटाद्युपादानत्वदर्शनात्, अन्यथा पृथिवीत्वाविशेषात् पिण्डादिरूपताभावेऽपि घटादिः उत्पद्येत[36]. Therefore, the Lord is inherent cause by his one part without being modified. ''अतएव भगवान् अविकृतएव जगतः एकांशेन समवायी''[37].

Notes :

1. PR p.38
2. ibid-p.38.
3. Avirbhav-Tirobhav-vad.
4. PR p.38.
5. ibid-2.38
6. ब्रह्मसूत्राणुभाष्य-सूत्र १-१-२ जन्माद्यस्य यतः।
7. ibid-sutra 2-1-31.
8. तत्त्वदीपनिबन्ध, शास्त्रार्थप्रकरण, v. 26-27.
9. ibid-v.28.
10. Anu-sutra 1-4-23. 10A त.दी.नि.शास्त्रार्थ p.58.

11. त.दी.निबन्ध, शास्त्रार्थप्रकरण- P.58.
12. Anu Sutra 2-1-24.
13. ibid- su. 1-2-13.
14. ibid-Su. 1-2-22.
15. ibid-su.4-2-6.
16. ibid-su.2-3-43. and आभास एव जीवः आनन्दांशस्य तिरोहितत्वात्-Anu 2-3-50.
17. ibid-su. 2-3-30.
18. ibid-su. 2-1-25.
19. ibid-su. 2-3-13.
20. Dasgupta.
21. तत्त्वदीपनिबन्ध, शा. २-६५.
22. Anu. 2-3-43
23. ibid- 2-3-32.
24. ibid- 2-3-30.
25. ibid- 2-3-43.
26. ibid- 2-3-50.
27. ibid- 1-1-3.
28. ibid- 1-1-3.
29. Pra.ra.p.39.
30. ibid- p.38.
31. Anu.su. 1-4-23.
32. Śruti.
33. Anu. 1-4-25.
34. Pra.ra. p.43.
35. ibid- p.43.
36. PR p.43.
37. ibid- p.43.

Bibliography :

१. प्रस्थानरत्नाकरः, गोस्वामी पुरुषोत्तम, सम्पादक : गोस्वामी श्याम मनोहर, प्रकाशक : श्रीवल्लभविद्यापीठ-श्रीविट्ठलेशप्रभुचरण आ.हो. ट्रस्ट, कोल्हापूर, वि.सं. २०५६.

२. श्रीमद्ब्रह्मसूत्राणुभाष्यम्, गुजराती, Tr. Dr. A.D.Shastri, Parshva Publication, Ahmedabad-1994.

३. तत्त्वार्थदीपनिबन्धः by Śrī Vallabhācharya, with 'Prakāśa' comm., श्रीवल्लभ विद्यापीठ-श्रीविट्ठलेशप्रभुचरणाश्रम ट्रस्ट, कोल्हापूर, वि.सं. २०३९.

४. आविर्भावतिरोभाववाद.

५. The Grace of Lord Krishna, Śoḍaṣagrantha of Vallabhācharya, James D. Redington, Śrī Garibdas oriental series no. 257, Śrī. Satguru Publications, Delhi, 2000.

६. A History of Indian Philosophy- Vol.IV- Surendranath DAs gupta, Cambridge Uni. Press, cambridge, 1966. Press, cambridge, 1966.

Avikṛtapariṇāmavāda
The Theory OF Causation in Vallabhavedānta

Dr. M. V. Joshi

0.1 : The philosophical doctrine of Śrī Vallabhācārya (V.) is well-known as Śuddhādvaita or pure monism. Similarly this school is famous as Pustimarga or the path of divine grace. The present paper mainly deals with the theory of causation, known as Avikṛatapariṇāma-vāda in this school.

1.0 : V. holds that the Jagat is the Ādhibhautika (physical) form of the Lord. It is the real and eternal manifestion of the Sadaṁśa (existence part) of Brahman, who, though self-sufficient, brings it out by its innate desire for self-expression. It serves both as the 'upādāna' (material and 'nimitta' (efficient) cause of the Jagat. Here, instead of upādāna V. uses the word 'samavāyī' (inherent), because the Brahman, the cause, is properly connected with the effect, Jagat. This has led V. to establish the theory of causation called Avikṛtapariṇāmava-
-da, i.e. origination without modification in essence.

1.1. : V. holds that in the beginning there was

Brahman alone, who desired to be many and brought out the world of multiplicity from and by Himself for His Līlā or Krīḍā (divine disport). Hence the Jagat, consisting of name and form, is said to be 'Ātmasṛṣṭi' or 'Ātmakṛti' (self-creation) which is for His 'Ramaṇa' (enjoyment) only as it is found in this world[1]. It is the Kārya (effect) of Brahman. Hence it is to be regarded as equally sat (existent, real) as its cause, Brahman. The effect, Jagat, and its cause, Brahman are 'Ananya' (non-different) from the point of view of their essence. This relation is called 'Aikya', 'svarūpaikya' or 'tādātmya' (identity)[2]. The same is known as 'Bhedasahisṇu abheda' (non-difference tolerant of difference) where the conciousness of difference as such is considered bad and not the difference itself[3]. It means that the Brahman does not undergo even the slightest modification in its essence when It manifests as Jagat. It serves both as the material and efficient cause of Jagat.

2.0 : To bring this doctrine home V. has brought in his equally important another doctrine of 'Āvirbhāva' (evolution) and 'tirobhāva' (involution). On the basis of this doctrine it is shown that Brahman manifests its 'Sadaṁśa' only and keeps the 'cit' and 'Ānanda aṁaśa non-manifest. The involution of Ānandāṁśa makes the Jagat 'Nirākāra' (formless) as it is in the case of Jīva[4]. It is equally real with its diversity of name

and form as its cause Brahman. So it cannot be said to be an Adhyāsa (superimposition) of an unreal entity on the real one and hence fit to be subleted at the rise of true knowledge. V. holds that the Lord Himself manifests as Jagat through His power Māyā by His own desire for Līlā. So the multiplicity is Aicchika and the creation is a supernatural work of Brahman. Hence, its reality, inhered in it from Brahman, cannot be doubted[7].

2.1 : Viewed in this light the creation and annihilation of Jagat are said to be but the Āvirbhāva and Tirobhāva of some of the Aṁśas of the Lord according to His desire for a particular Lila. So it is noteworthy that the Jagat is never absolutely destroyed. As regards creation it is said that it is but rendering an already existent object as capable of being experience. The Tirobhāva is just its reverse[8]. It is the Brahman in whom the origination, sustenance and dissolution of Jagat take place. It is its Kartṛ and inherent cause, which does not undergo any change in Its essence[9]. Thus the Jagat is Satya (real), Bhagvatkārya (effect of the Lord), Ādhibhautika Svarūpa (physical form) of the Lord and Abhinna (non-different) from Him. The diversity as such is not false. But the consciousness of the diversity is false and fit to be subleted as it is the product of Avidyā. This is called Saṁsāra by V., which is Jīva's creation and hence false.

3.0 : This renders the Sṛuti, "Verily, all this is Brahan" (सर्वं खल्विदं ब्रह्म) true to the world[10] V. establishes his Śuddha - Advaita or pure monism on this basis. He rejects the mediation of Māyā (illusion) as accepted by Śrī Śaṅkarācārya (S.) who shows that the Jagat is relatively real and unreal from the highest stand point. To distinguish his view from that of S., he calls it Śuddha (pure), i.e. unconnected with Māyā[11]. It is 'Advaita' (non-dualism) in the sense that the cause and the effect are non-different from each other in their essence. Thus the Jagat is out and out real as it constitutes the very essence of Brahman and is non-different from it, which does not undergo any change whatsoever[12].

3.1 : The non-difference between the Jagat and Brahman is brought about on the analogy of the folded and unfolded cloth and the experience of the presence and absence of Prāṇa (life-breath) due to its control and otherwise respectively[13].

4.0 : The doctrine of Avikṛtapariṇāmavāda finds strong support from the examples of gold ad its ornaments and clay and its vessels, as the cause in both these cases manifests as the effect without undergoing even the slightest change in its essence. V. says that just as there is Parinama in the form of various ornaments which come into being without undergoing any Vikara

(modification) whatsoever in the gold, similarly Brahman assumes the form of Jagat without undergoing any change in Its essence[14]. It is said that the Pariṇāma by itself is not a Dosa (defect) if it takes place without in any way giving rise to modification in the very essence of the thing as it is found in the case of gold and so on[15]. The same thing is brought home on the analogy of Ananyatva of the clay and earthen vessels. It is really very interesting to note here that V. insists more on bringing out the reality of the effect, Jagat, by refuting the contention of S. that Ananyatva denotes unreality of Jagat as such.

5.0 : The law of causation in general shows that the cause is an invariable antecedent to the effect, which inheres some essential characteristics of the cause. Generally, the cause and the effect are different from each other. So the instrumentality of some efficient cause becomes necessary for the coming into being of the effect. Moreover, the effect comes into being after the cause undergoes change partially or wholly. In some cases, of course, the cause may not undergo any change in its essence. This is termed 'Avikṛtaparināma-vāda', while the former may be called 'Vikṛtapariṇāmavāda'. There prevail various theories as regards the casual relation between the Jagat and Brahman. Some believe that the real cause transforms into real effect. This is Pariṇāmavāda. According to the Satkāryavāda of the

Sāṅkhya school the effect is already existent in the cause before coming into being. Because the Sat alone can come into being and there is not even the slightest possibility of any non-existent thing coming into existence. Still, the Naiyāyikas hold Asatkāryavāda and accept that the effect is non-existent in the cause prior to its coming into existence. Of course, it is not possible to show any causal relation worth the name between an existent cause and a non-existent effect. The adherents of Buddhism hold that everything is Śūnya (void) and Kṣaṇika (momentary). It is absolutely impossible to show any causal relation in this view also. The upholders of Vijñānavāda contend that the external objects of perception are but the projections of the internal dispositions. But this becomes inadmissible as it directly goes against the fundamentals of the law of causation and the rise of mental impressions. Similar is the case of the upholders of Syādvāda or Anekāntavāda.

5.1 : The different Vedāntic Ācāryas explain the theory of causation in different ways to escape the difficulties that confront the establishment of causal relation between the cause Brahman and the effect Jagat.

5.2. : S. says that the Jagat is perceived due to Avidyā. It is not real from the highest point of view, but is superimposed on Brahman as a result of Avidyā, just as a serpent is superimposed on a rope.

5.3 : Śrī Rāmānujācārya (R.) and Śrīkaṇṭha hold that the Brahman, characterised by the body in the form of cit (Jīva) and Acit (Jagat), is the cause, when in the subtle state and becomes effect in the gross state. Thus, they establish the material causality of Brahman. Śrī Bhāskarācārya (Bh.) and Śrī Nimbārkācārya (N.) accept the Śakti of Brahman as the material cause of the Jagat in order to escape the charge of any change in the cause Brahman. Śrī Mādhvācārya (M.) accepts the real Bheda (difference) between Brahman and Jagat. So he regards Prakṛti as the material cause.

6.0 : V. had to take into account all these views before giving his own explanation of the exact nature of the said causal relation. It will be in the fitness of things to take a brief resume of the views of various Acāryas.

6.1 : S. accepted the Vivartavāda and Anirvacanīya-khyāti to show the Mithyātva (unreality) of Jagat. According to his Kevala (absolute) Advaita there cannot be any other real object except Brahman. The unreal Jagat is perceived as real due to the inconceivable workings of the inexplicable Māyā. But how can there be any causal relation worth the name between an unreal entity, Jagat, and the real one, Brahman ? But this was unavoidable when all diversities were to be eschewed by the Kevala Brahman. Again, it becomes rather difficult to explain

the Śruti, "सर्वं खल्विदं ब्रह्म in its true light when the 'idam' (this), i.e. the Jagat is declared to be unreal. As already stated previously the Ananyatva does not mean that the effect, Jagat, is unreal. At the most it can show that the effect, Jagat, is non-different from the cause, Brahman in its essence.

6.2 : R. believes that the Jagat is an Avasthā (condition) of Brahman. He holds that the difference between the cit and Acit on one hand and Brahman on the other continues for all times. There is no non-difference in their essence. So it is a veritable tri-unity rather than non-dualism.

6.3 : N. upholds that both Bhed and Abheda are real. Hence there is no possibility to decide either way. This makes it impossible to distinguish the cause from the effect.

6.4 : M. accepts dualism. So he propounded that there is Bheda between the cause and the effect. He regarded Prkṛti as the material cause of the Jagat which is created by Lord Viṣṇu. It violates all Śrutis which declare that there was one alone without a second and that all this was Brahman before its creation. So no Ananyatva can be even dreamt of in his view.

6.5 : V. holds that Brahman Itself manifests as Jagat.

But a doubt may be raised as to whether It becomes manifests as Jagat wholly or partially. If it be transformed wholly, there would arise the contingency that there would be no Brahman after the creation of the Jagat. If, on the other hand, it be upheld that it transformed partially, there would arise yet another incongruence in the form of regarding the Brahman as having parts which would render it Anitya (non-eternal).

7.0 : To escape all such charges V. accepts that Brahman assumes the form of Jagat by simply making the cit and Ānanda aṁśa non-manifest. This is its Līlā only. Still, to set aside the above incongruence V. says that neither the Brahman undergoes any change in its essence, nor does it possess any parts as such. So Brahman minus Jagat is still perfect Brahman. This is its majesty and inconceivable power. So there are both difference and non-difference between the Brahman and the Jagat. Yet, there is Ananyatva as it is in the case of the saucer, etc. and the clay. This is called 'Bhedasahiṣṇu abheda' or 'Śuddhādvaita'.

7.1 : The adherents of pure reasoning are faced by V. on the authority of Brahmasūtras wherein the Sūtrakāra has rightly forethought some objections which were likely to be raised against his doctrine that the Braman retains Its pure nature even while it manifests itself as the Jagat[16]. The Brahman can assume all forms

without undergoing even the slightest Vikara (change) in its essence, as it possesses innumerable, inconceivable and wonderful powers which render it सर्वभवनसमर्थ (capable of becoming everything) and विरुद्धधर्माश्रय (repository of contradictory characteristics)[17].

7.2 : True that the opponents, strictly adhering to pure reasoning, will not accept this as a really convincing argument. But they forget that pure reasoning and arguments based on it are endless. The Srutis are the only decisive proof in the case of Brahman who is beyond all other proofs. Once the true spirit behind this standpoint is understood this doctrine of V. would be found convincing. The presence of misery and evil in the pure and perfect Brahman is explained by V. as its lila, where the presence of both pleasure and pain as well as good and bad elements is necessary for making it interesting and enjoyable. The Lord brings about everything by His own desire. So there is no necessity of accepting Maya as S. has it. According to V. the experience of misery and evil is false, because even the pangs of separation from the Lord are really blissful even though they appear to be extremely unbearable[18]. V. holds that to remain immutable or unchangeable is the very nature of Brahman. This is indicated by the affix 'tasil' i.e. 'tah' after 'Yat' in 'Yatah'[19]. The effect, Jagat, is always there in the cause, Brahman, for an absolutely non-existent entity cannot

come into being from the really existent one[20]. The reality of both Brahman and Jagat is established by accepting Brahman as both the material and the efficient cause. This establishes also the transcendence and immanence of Brahman. The refutation of the causality of Prakṛit, Aṇus, Īśvara alone, Māyā etc. leaves no doubt about the reality of Jagat, which in different from the objects of the dream state[21]. Thus, V. has logically and convincingly defended his theory of causation against all his predecessors.

8.0 The examples cited by V. in support of अविकृतपरिणामवाद , viz. Kalpavṛkṣa, etc. on the basis of the Purāṇas may be found to have no causal relation. But to do justice to V. it could be said that in his atmost zeal to prove the Alaukikatva of the causality of Brahman he did not wait to think of the veracity or verifiability of such a causal relation. He was very much eager to furnish such examples as would show that the cause, Brahman, did not undergo even the slightest change while assuming the form of effect, Jagat. It is true that the examples of the clay and gold, cited in the Upaniṣad, give the exact idea of अविकृतपरिणामवाद as shown by V. But here there arises some change, though not in essence, in the outward appearance. V. did not like this. He wanted to avoid the use of the word 'change'. So he had to search for such examples where the causal relation appeared without any change.

But this does not belittle the importance of this doctrine. Still it should be said that V. ought to have relied on the very nature of Brahman and its supernatural and conceivable powers as so often pointed out by him on the authority of the Śrutis. Viewed in their proper perspective such examples bespeak of their limitation from the standpoint of pure reasoning. Still in the light of the different theories of causation and the views of previous Ācaryas, this theory of causation so ably and successfully propounded by V. should be regarded by the impartial critics as an invaluable contribution of V. to the field of Indian philosophy in general and Vedānta in particular.

FOOTNOTE

1. Cf. Aṇubhāṣyam (A.B.) I.iv.26; II.i.33, Tattvadīpanibandhaḥ (TDN) I.23 (with Prakāśaḥ) and 76; Śuddhādvaitamārtaṇdah (Suddha-.Mar.) Verses 46-47; Subodhini on Bhāgavata (Subo.Bhag.) I.x.23; Brahmavādaḥ pp.13-14 & 20 VV (Srṣtibhedavāda) p.92.
2. Cf.Suddha.Mar. Verses 27,32 (cd) 12 42; Śuddhādvaitapariṣkaraḥ; Vādāvalī p.23; Subo.Bhag.I.V.20;
3. Cf.TDN.I.83; VV pp.20,22; Prameyaratnārṇavaḥ, p.7.
4. Cf.TDN.I.32-33.
5. Cf.(I) TDN: (a)Āvaraṇabhangaḥ pp.112-113,116; (b)Prakāśaḥ p.119 & (c) II. 142 (p. 118); (II) VV p.33; (III) PR p.38; (IV) TDN. II. 140 (ab); (V)VV p.115 & pp.191-192.
6. Cf.A.B. I.i.3 (p.13), II.i.25 (p.127); TDN.I-26 & II.121, 135.
7. Cf.A.B.I.i.2 (p.10); II.ii.29 (p.136) TDN.I.87.
8. Cf.A.B.II.i.5; Suddha.Mar. Verses 15-16; Vidvanmaṇdanam pp.75,85; Avaraṇabhangaḥ (p.113) on TDN.II.140; Brahmavādaḥ

p-31. Prameyaratnārṇavaḥ p.2; VV p.116; pp.55 & 59 (Brahmavādaḥ by Go, Vrajarāya); pp.191-192.

9. Cf.A.B.I.i.2(pp.8-9), 3(p.15); I.iv.25 (p.117); Chan.Up.I.ix.10; Gītā VII.6.
10. Cf.Subo.Bhag.I.v.20- "Idam hi viśvam bhagavānivetaraḥ" & III.v.23; Brha.Up.II.iv.4-7; Chan.Up. VII.xxv.2; Tait.Up.II.7.
11. Cf.Suddha.Mar.verse 28.
12. Cf.A.B. I.iv.26(p.119); TDN.I.83; VV (p.29)-"अविकृत्वे परिणामित्व-स्यापि अदुष्टत्वात्, आत्मकृतेः परिणामात्, इति भगवता सूत्रकृतापि अनुमतत्वात्".
13. Cf.A.B.II.i.19-20.
14. Cf.A.B.I.iv.26 (p.118); TDN.I.83.
15. Cf.VV p.29.
16. Cf.A.B.II.i.26.
17. Cf.A.B.I.i.3 (p.15) & I.iv.24(p.117).
18. Cf.A.B.IV.ii.11 (p.324) - "तापोऽपि रसात्मकएव".
19. Cf.A.B.I.i.2; II.ii.28 (p.136); II.iii.9 (p.192); TDN. With Prakāśaḥ(pp.60-63) I.23.
20. Cf.A.B.II.iii.9 (p.142), II.ii.29(p.136); TDN.Prakāśaḥ (p.63) & (pp.60-63) I.23.
21. Cf.A.B. I.i.2,4; I.iv.17,24, 26&27; II.ii.29; III.ii.3; Suddha.Mar. verses 22-23; Tait.Up. II.7; TDN.I.27 and Prakāśa on it-अयं प्रपञ्चो न प्राकृतः. नापि परमाणुजन्यो, नापि विवर्तात्मा".

ABBREVIATIONS & BIBLIOGRAPHY:

1. A.B. - Śrīmadaṇubhāṣyam (Part I, Text) Edt-by Shridhar Shastri rnavah of Balakrsna Bhatta, Edt-by Ratna Gopal Bhatt (C.S.S. - 97)
2. A.B. - Śrīmadaṇubhāṣyam with Bhāṣyaprakāśa of Go. Purushottamaji & Raśmī of Yogī Gopeshsvaraji (14 Parts) Edt-by M. T. Telivala, V.S.1980 to 1998.
3. Avatāravādāvalī (part-1) of Go. Purushottamaji, Edt. By Vasantaram Sastri. 1928 AD.
4. Brha.Up. - Brahadāraṇyakaupniṣad.

5. Brahmavādasaṁgraha, Edt. By Harishankar Shastri 1928 AD
6. B.S. - Brahmasūtra of Badarayana.
7. Bh. - Śrī Bhāskarācārya.
8. Chan.Up. - Candogyaupaniṣad.
9. Gītā.
10. M. - Śrī Mādhavācārya.
11. V. - Śrī Vallabhācārya.
12. N. - Nimbārkācārya
13. R. - Śrī Rāmānujācārya.
14. S. - Śrī Śaṅkarācārya.
15. Prasthānaratnākarah by Go. Purushottamaji, Edt-by Go. Shyam Manoharji, V.S.2056, 3rd Edn.
16. Śrī Bālakṛṣṇagranthāvalī, Edt-by Go. Shyam Manoharji, V.S,2054, 1st Edn.
17. Suddha.Mar. - Śuddhādvaitamārtaṇdah of Śrī Giridharaji with Prakasa, Edt.by Ratna Gopal Bhatt.
18. Śuddhādvaitapariṣkāra of Ramakrsna Bhatta, Edt. By Harishanker Shastri, 1928 A.D.
19. Subo.Bhag - Śrī Subodhini com. Of V. on Śrīmadbhagavatam (Skandha I), 1915 A.D., Edt - by Balabhadra Sharma.
20. Subo. Bhag - Śrī Subodhini com. Of V. on Śrīmadbhagavatam (Skandha III) 1928 A.D. Edt. By Nandakishor Sharma.
21. TDN - Saprakasa - Tattvarthadipanibandhah (Chs. I & II) (part I) Edt. By Go. Shyam Manoharji, 2nd Edn. V. S. 2039. (With various comm.)
22. Tait. Up. - Taittiriyopaniṣad.
23. VV - a collection of Vadas by various Goswamis - Edt.by Ramanatha shastri, 1920 A.D.
24. Vid. M. - Vidvanmaṇdanam of Śrī Vitthalesaji with 4 comm., V.S.1983.

॥ उपसंहार ॥

अध्यक्षीय समापनवक्तव्य

श्रीवशिष्ठनारायण झा

*

चर्चागोष्ठीमें सहभागिओंके अभिप्राय



अध्यक्षीय समापनवक्तव्य

प्रो. वशिष्ठनारायण झा

आप सब जिन्होंने परिश्रमसे प्रबन्ध लिखकर यहां प्रस्तुत किये और उसपर चर्चाकी तदर्थ मैं अपनी ओरसे संयोजककी ओरसे मैं साधुवाद देता हुं. कुछ बातें मैं युंही कहना चाहता हुं. जैसे अभी आचार्यश्रीने कहा कि बात तो प्रतीतिसे प्रारम्भ होती, है. प्रतीति यदि सविकल्पक हो तब ही वह व्यवहार्य बनती है. सविकल्पकज्ञानसे ही व्यवहारका प्रवर्तन होता है. सविकल्पक ज्ञानमें तीन चीजें अवश्य आती हैं: १. विशेषण २. विशेष्य और ३. सम्बन्ध. अब जिज्ञासा यह है कि भासमान विशेषण, विशेष्य और सम्बन्ध कहांसे आये? इसको समझनेकेलिये जैसे गोस्वामीजीने कहा, यह अनुभव अन्योंके अनुभवोंके अनुकूल हैं या नहीं ... केवल मेरा ही यह अनुभव है, अन्य किसीका अनुभव यह नहीं हो सकता है तब हम इसपर चर्चा नहीं कर सकते हैं. चर्चा हम इसलिये कर रहे हैं कि हमारे जैसा अनुभव औरोंको भी होता है. अब अन्योंके अनुभवका प्रकटीकरण कैसे हुवा? वाक्योंसे. अनुभवके विषयको हम वाक्योच्चारणके पश्चात् समझते हैं. इसलिये हम कहते हैं कि नाम-रूपके माध्यमसे विषयको हमारे ज्ञानने हमारे सामने रखा है. तो जब किसी विशेषण या विशेष्य को हम किसी नामसे कहते हैं तब चर्चाका प्रारम्भ होता है. जब हम कहते हैं कि यह कारण है या कार्य है इसका अर्थ हुवा है कि जब हमने कहा कि घट है तो वह पट नहीं है अथवा घटसे अतिरिक्त सबसे वह भिन्न है. तो उसमें भी तीन चीजें स्थित हैं विशेषण विशेष्य और सम्बन्ध. अन्यथा ऐसी सविकल्पक प्रतीति ही नहीं होती. तो सविकल्पक ज्ञान जो व्यवहार कराता है उसमें कुछ विषय प्रतिभासित

होता है जिसमें एक *स्ट्रक्चर्* है: विशेषण विशेष्य और सम्बन्ध. जब हमने कहा कि ''घट है''. यहां यह चर्चा नहीं होती है कि घट कार्य है अथवा नहीं. लेकिन जब हम यह कहें कि ''घट कार्य'' तब घटत्वतो उसमें पहेलेसे था ही अब कार्यत्वरूप उसमें जुड़ा. तो धर्मको हम दो हिस्सोंमें बांटेंगे. एक तो स्वाभाविक धर्म और दूसरा आगन्तुक धर्म. जिसे हम *कोन्टेक्स्च्युअल् प्रोपर्टि* अथवा *ऑकेजनल् प्रोपर्टि* अथवा *एक्वायर्ड् प्रोपर्टि* या किसी भी नामसे पुकारें. मातृत्वधर्म उसमें तब आयेगा जब स्त्री माता बनेगी. वह कार्यतासे निरूपित धर्म है. यह न्यायका ही पक्ष हैं. तो करणता हो या कार्यता, वहां जो धर्म उत्पन्न हुवा है वह किसीसे निरूपित है. इसका अर्थ यह है कि भले ही वहां कार्यकी सत्ता न हो लेकिन जब हम कहते हैं कि यह कारण है तब वह कार्यता धर्मसे ही वह निरूपित है. इसलिये विद्वन्मण्डन ग्रन्थको पढ़ते समय मैनें यह देखा, वे पूछते हैं कि कार्यको यदि आप नित्य मानते हैं ... आपको मानना ही पड़ेगा. क्योंकि ध्वंसप्रतियोगि इस नामसे यदि आप उसको पुकारते हैं तब वहां प्रतियोगिता है. अब जवाब दीजिये कि प्रतियोगिताका आश्रय कहां है? ''इह घटो भविष्यति'' जब कहते हैं तब भावी कार्य, जो उत्पन्न होनेवाला है, वह कार्यताका आश्रय कहां है? अत: कहते हैं कि कार्यको पहेले भी मानना आवश्यक है. यह इनका तर्क है. मेरा कहना यह है कि जब हम किसी वस्तुका नामकरण करते हैं तब वस्तुके धर्मके अनुसार ही हम नामकरण करते हैं. जैसे घटत्व धर्म है. घटत्वधर्मके ज्ञानकेलिये हमको किसी अन्यके ज्ञानकी आवश्यकता नहीं है. लेकिन कारणताधर्मका ज्ञान यदि हमको होना है तो वह कार्यताके ज्ञानके बिना हमको नहीं हो सकता है. इसलिये कार्यता कारणतासे निरूपित है और कारणता कार्यतासे निरूपित है. तो ऐसे दो धर्म हैं. एक स्वाभाविक वस्तुगत धर्म है दूसरा आगन्तुक या सापेक्ष धर्म है. यह मैं पारम्परिक न्यायशास्त्रके अनुसार मैं व्याख्या कर रहा हुं. आप जयन्तभट्टकी न्यायमञ्जरीको

देखें. वे कहते हैं आगन्तुक और आवस्थानिक ऐसे दो तरहके धर्म मानने चाहिये. इतना ही नहीं वे कहते हैं कि "**सामग्रीप्रसादलब्ध** ...". सामग्री जब होगी तब ही हम कहेंगे कि करण है. उससे पहले हम औपचारिकरूपसे ही कहते हैं. सही मानेमें वह धर्म हैं. वे नैयायिक हैं. अतः जब कार्य उत्पन्न होगा उसके बाद ही वह कहेंगे कि यह इसका करण है. लेकिन जब हम वंशस्थ दण्डकी बात करते हैं तब बांसको करण नहीं कहा जा सकेगा. उसको पहले दण्ड बनाना पड़ेगा. तब उससे घट बनेगा. तो एक एक अवस्थामें कार्य बनता चला जायगा और पूर्व-पूर्वमें हम कारणका व्यपदेश करेंगे. इसलिये जिस अवस्थामें जिस पदसे हम सम्बोधित करते हैं वह पद हमें बतलाता है कि वहां कौनसा धर्म है. वह धर्मका ज्ञान सापेक्ष है अथवा निरपेक्ष इसका विचार होना अत्यन्त आवश्यक है. अच्छा इसके बाद यह कि इस तरहके जो धर्म होते हैं वे सम्बन्धका भी काम करते हैं. इसलिये धर्मकीर्तिने सम्बन्धसामान्यका निराकरण किया. क्योंकि सम्बन्धको यदि स्वीकार करते हैं तो दो सम्बन्धियोंका स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है. अगर सम्बन्ध अत्यन्त सत् है तो सम्बन्धियोंका भी यथार्थ होना आवश्यक हो जायेगा. इसलिये पहले सम्बन्ध हैं और वे आत्यन्तिक सत् हैं. इसपर चर्चा होनी आवश्यक है. कार्यकारणभावको आप सम्बन्ध कहते हैं. तो पहले सम्बन्धसामान्यकी सत्यता तत्पश्चात् सम्बन्धविशेषकी सत्यता. इसलिये धर्मकीर्तिने पहले सम्बन्धसामान्यका खण्डन किया और फिर सम्बन्धविशेषका भी वे एक-एक करके खण्डन करते गये हैं. सम्बन्धपरीक्षामें उन्होंने बहुत सुन्दरतासे इस विषयका प्रतिपादन किया है. तो मुझे लगता है कि इस चर्चामें सम्बन्धका विचार भी होना चाहिये. सम्बन्ध यदि अन्ततोगत्वा सत्य हैं तब प्रणाली एक तरहकी होगी. और सम्बन्ध काल्पनिक या असत्य है तब ढांचा कुछ दूसरा बनेगा. आप अद्वैतमतको ही ले लें. तो क्या उनको ब्रह्मातिरिक्त सम्बन्ध स्वीकार्य होगा? नहीं. इसलिये केवलाद्वैत है. बस एक ही है. नैयायिकोंको

सम्बन्धको सत्य कहना पड़ता है क्योंकि प्रारम्भसे ही अनेक है. अतः सम्बन्धकी सत्यता-असत्यताकी चर्चाके माध्यमसे जो भी प्राग्धारणाएं बानाई गई हैं उपनिषद्वाक्योमें और उनकी व्याख्या करनेवाले दर्शनोंमें उसपर कुछ प्रकाश डाल सकते हैं ऐसी मेरी समझ है.

मुझे लगता है कि ये एक बहुत बड़े राष्ट्रीय कार्यको कर रहे हैं. देखिये सभी दर्शन-प्रस्थान यहां इकट्ठे हुवे हैं.

अभिप्राय

बी.आर्.शुक्ल : उपस्थित विद्वज्जन! गोस्वामीजी! यह जो उपक्रम आपने किया है वह बहुत अच्छा है. हमें यह ध्यानमें रखना चाहिये कि "वादे वादे जायते तत्वबोध:". हम यहां जो कर रहे हैं वह तत्त्वबुत्सुओंकी कथा है. तत्त्वको समझनेकेलिये है. अत: हमारी आग्रही वृत्ति किसी भी सिद्धान्तके प्रति नहीं होनी चाहिये. क्षमा करेंगे कि यदि आपका यह दृष्टिकोण हो कि सारे शास्त्रोंका समन्वय हमारे शुद्धाद्वैतवादमें ही होना चाहिये तो ऐसा आग्रही दृष्टिकोण उपयोगी नहीं है. हमको यह बात ध्यानमें रखनी चाहिये कि प्रत्येक शास्त्र विकसित शास्त्र है. उनकी बातोंको समझनेकी हमारी अभिलाषा होनी चाहिये. इसलिये इसका मूल उद्देश्य तत्त्वबुभुत्सोः कथा ही होना चाहिये.

एक बात और सबोंको समझना चाहिये कि यहां यदि किसी शास्त्र या सिद्धान्त का खण्डन होता है तो वह सिद्धान्त समाप्त हो जायेगा, उस सिद्धान्तके अनुयायी सब भाग जायेंगे और उसको कोई स्वीकार नहीं करेगा ऐसा नहीं होता है. सिद्धान्तका खण्डन होनेपर भी ऐसा नहीं है कि वह अन्तिम हो गया. और उसके बाद उसकी प्रसक्ति नहीं होगी. मुझे स्मरण होता है. एक बार मेरे पिताजीके पास एक मध्वसम्प्रदायके विद्वान् हरिदासाचार्य न्यायशास्त्रको पढनेकेलिये काशी गये. पिताजीने उनसे पूछा कि "आप नव्यन्यायशास्त्र क्यों पढ़ना चाहते हैं?" उन्होंने कहा कि "मैं अद्वैतवादके

खण्डन और द्वैतवादकी स्थापनाकेलिये पढ़ना चाहता हुं''. पिताजीने कहा कि ''ऐसा यदि है तब यदि मैं मध्वसिद्धान्तका खण्डन करके अद्वैतसिद्धान्तकी स्थापना करता हुं तो क्या आप अपने मतको छोड़कर क्या अद्वैती हो जाओगे?'' तो वे चुप हो गये. इसका अर्थ यह नहीं है कि कोईद्वारा किसी सिद्धान्तका खण्डन होनेसे वह मत ही समाप्त हो जाता है.

तर्क तो बुद्धिका विलास है. वाक्यपदिकारने कहा है '' **कुशलैरनुमातृभिः अभियुक्ततरैः अन्यथैवोपपाद्यते**'' और हमारे रघुनाथशिरोमणि तो डंकेकी चोट पर कहते हैं कि ''**विदुषां निवहैर् यैः च मत्या निरदुष्टि निरटङ्कि यच्च दुष्टं मयि जल्पति कल्पनाधीना ते रघुनाथे मनुतां तदन्यथैव**'' तो इससे घबड़ानेकी अथवा तिलमिलानेकी बात नहीं है. यह भी हमें मानना चाहिये कि हमने जो सिद्धान्त प्रतिपादित किया है वह अन्तिम नहीं है. यह मान लिया कि प्रस्थानरत्नाकरकारने नैयायिकोंका खण्डन कर दिया तो क्या नैयायिक समाप्त हो जायेंगे? नहीं होंगे. और नैयायिक प्रस्थानरत्नाकरका खण्डन करते हैं ता क्या शुद्धाद्वैती समाप्त हो जायेंगे? नहीं होंगे. वह वैसा ही रहेगा. इस खण्डन-मण्डनकी प्रक्रियासे वह शास्त्र बढ़ता ही चला जायेगा. इस प्रकारकी भावना हमारे अन्दर होनी चाहिये. शास्त्रचर्चा शास्त्रकेलिये होती है. उसमें अन्य कोई भावना नहीं आनी चाहिये. इस दृष्टिसे ये जो कार्यक्रम करते हैं वह बहुत ही सराहनीय है. गोस्वामीजी क्षमा करेंगे मुझे ऐसा लगता है कि अन्य सम्प्रदायोंने जिस तरहसे शास्त्रार्थमें न्यायकी भाषाको अपनाया है उस तरहसे इस सम्प्रदायमें प्रयास नहीं हुवा है. शायद मैं गलत हो सकता हुं. हां मैनें रश्मिकारको

देखा है. उन्होंने कहीं कहीं नव्यन्यायकी पद्धतिको अपनाया है. लेकिन उसको आगे बढ़ानेकी कोशिश नहीं हुई है. इसलिये यह शास्त्र अधिक विकासको प्राप्त नहीं हुवा. अत: इस दिशामें प्रयास करनेकी आवश्यकता है.

दूसरी बात यह है कि अधिक संख्यामें निबन्धोंके पाठकी आवश्यकता मुझे नहीं लगती है. मुझे ऐसा लगता है कि कुछ चुने हुवे विद्वानोंको कोई विशिष्ट विषय देकर दो या तीन ही निबन्धका पाठ हो. और उसपर विशद चर्चा हो. चर्चामें यह किया जाय कि जैसे नैयायिकोंपर कोई आक्षेप हुवा तो यह सोचा जाय कि नैयायिक उसपर क्या सोच सकता है. जैसे कल श्रीताताचार्यजीने परमाणुवादका खण्डन किया. लेकिन नैयायिक चुप नहीं बैठा है. उसने भी उसका उत्तर देनेका प्रयास किया है. इस तरहसे विभिन्न शङ्काओंके पूर्वोत्तरपक्षोंपर विचार होने चाहिये. इसे पुनरावृत्तिसे बचा जा सकेगा.

पिछले वर्ष मैने इनके कार्यक्रममें जो निबन्ध प्रस्तुत किया था उसकी प्रतिक्रियामें पूज्य श्रीश्यममनोहरजीने टिप्पणी भी लिखी है. मुझे बड़ा अच्छा लगा. मैं नहीं समझता हुं कि मैने जो कह दिया वह अन्तिम है. सबका अधिकार है कि उसके उपर अपनी बाते कहें. इन्होंने मुझे भी सोचनेकेलिये बाध्य किया. अत: यह बहुत अच्छा है.

गो. श्या. म. : शुक्लजीने जो अभी कहा उस सम्बन्धमें मैं स्पष्टीकरण देना चाहुंगा. और शरद्‌कुमार मेरे छोटे भाई हैं और हमारे बीचमें भी भेदसहिष्णु-अभेद जैसा तादात्म्य है अत: उनकी ओरसे भी कहना चाहुंगा कि जो भी विद्वान् भारतवर्षसे यहां आये हैं उनमेंसे किसीके भी लिये हमारे

मनेमें ऐसा भाव नहीं है कि आप शुद्धाद्वैत मान लो. हम इस आशयसे किसीको बुलाना भी नहीं चाहते हैं. क्योंकि इससे पहले जो सेमिनार हुवा था उसमें भी मैनें यह कहा था कि मानवसमाजकेलिये वह सबसे बड़ा दुर्दिन होगा कि जिस दिन सारा मानवसमाज किसी एक मतको मानने लग जायगा. हम तो यह मानते हैं कि जितने विविध मत हैं वे उद्यानमें खिले हुवे विभिन्न पुष्पोंके समान होते हैं. तो हमारी ओरसे आप आश्वस्त रहें. यज्ञेश्वर मेरे मित्र हैं, मेरे सहपाठी रहे हैं इनको शुद्धाद्वैती बनाना मैं नहीं चाहूंगा. मगर उनसे मैं चर्चा करते रहना चाहूंगा. मैं दो वर्ष सुब्रमण्यं शास्त्रीजीसे मीमांसा पढ़नेकेलिये बनारसमें भी रहा हुं. वहां मैने एक बातका अनुभव किया था. शुरुमें तो मैं बहुत घबरा गया था ऐसे दृश्योंको देख कर. दूरसे दो आदमी गाली देते हुवे आ रहे हें. लगता है कि अब छुरे-चक्कु चले जायेंगे. और पास आते ही देखेते हैं कि दोनों गले लिपट गये हैं. तो दोस्तीका इज़हार भी तो खण्डन-मण्डन हो सकता है! और दुश्मनीका इज़हार भी झूठा विनय हो सकता है. इस बातको हमें नहीं भूलना चाहिये. हमारी ओरसे हम आपको आश्वस्त करना चाहेंगे कि ऐसी कोई हमारी धारणा नहीं है.

अब जहां तक शास्त्रचर्चाका सवाल है तो आग्रह न हो तब भी आग्रहिल हुवे बिना तर्क पैदा नहीं होगा. यह तर्कका ही स्वभाव है कि जब तक आप अपने पक्षका आग्रह नहीं रखते हैं तब तक आप तर्क अच्छा नहीं पैदा कर पायेंगे. चाहे वह आग्रह आरोपित ही क्यों न हो!

दूसरी बात आपने वाल्लभवेदान्तके द्वारा न्यायशास्त्रीय

पद्धतिको नहीं अपनानेकी कही. इस सन्दर्भमें मैं आपसे निवेदन करना चाहूंगा कि पिछले सौ-डेढ़सौ सालमें हमारी और अन्य वेदान्तदर्शन और आपके न्यायदर्शन की भी स्थिति कोई अच्छी नहीं रही है. धीरे-धीरे सभी परम्परायें क्षीण:प्राय होती जा रही हैं. इसीका आक्रन्दन करते हुवे हमारे सम्प्रदायके बहुत बड़े विद्वान् भारतमार्तण्ड श्रीगोवर्धन शर्मा कहते हैं **''आचार्यवाच्यपि न चेद् यतते कथा का श्रीपुरूषोत्तममुखोक्तिसुधावधाने, भट्टस्य मे तु रणितं मशकोपमस्य दूरं क्षिपेत् श्रवणतो नहि वैष्णव: क: ?''** तो हमारे इस वल्लभसम्प्रदायमें जहां महाप्रभु वल्लभाचार्यकी विकेट् क्लीन् बोल्ड हो रही है उसमें आप ऐसी अपेक्षा रखें कि हमारे लोग न्याय पढ़ने जायें तो वह तो अत्याशा हो जायेगी. वह ओपनिंग् बेट्मेन क्लीन बोल्ड न हो जाय इसीलिये हम आप सब लोगोंको आमन्त्रित कर रहे हैं कि आप भी इस मेचमें सम्मिलित हो जाओ. इस अर्थमें नहीं कि आप शुद्धाद्वैती हो जाओ पर इस अर्थमें कि आप अपने-अपने रन बनाओ और हम हमारे रन बनायें.

और सच कहा जाय तो ऐसा भी नहीं है कि नव्यन्यायकी पद्धतिको हमारे यहां सर्वथा ही नहीं अपनाया गया हो. विद्वन्मण्डन ग्रन्थकी एक पूरी टीका नव्यन्यायकी पद्धतिसे लिखी गई है. काशीवाले श्रीगिरिधरजी, जिन्होंने शुद्धाद्वैतमार्तण्ड लिखा और सारे दार्शनिक जगत्में उससे यह भ्रान्ति फैल गई कि **''मायासम्बन्धरहितं शुद्धमित्युच्यते बुधै:''** उनके शिष्य श्रीरामकृष्ण भट्टने शुद्धाद्वैतपरिष्कार भी लिखा है. **''इतरसम्बन्धानवच्छिन्न-कार्यकारणादिरूप-द्वित्वप्रकारक-ज्ञानप्रतियोगिताकाभाववत्त्वम्''**. यह नव्यन्या-यकी पद्धति नहीं है तो फिर क्या है? यह ग्रन्थ

चौखम्बासे प्रकाशित भी हुवा है. तो हमने भी नव्यन्यायकी पद्धतिको अपनाया है. परन्तु हमने उस *फेज़* में अपनाया है. जिसमें हम स्वयं महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यकी वाणीके अवगाहनसे च्युत होने लगे थे. इस सारे आयोजनसे मेरी तो ऐसी ही अभिलाषा है कि हमारे सम्प्रदायके आचार्यवंशज भी महाप्रभु श्रीवल्लभाचार्यके ग्रन्थोंका अध्ययन करने लग जायें. अन्य किसी हेतुसे नहीं तो न सही, आप लोगोंके द्वारा हुवे स्वमतके खण्डनको छपा देखकर उसका जवाब देनेकी इच्छासे भी यदि हमारे लोग पढ़ने लगे जायें तो भी हमारा बेड़ा पार हो जायगा. इसमें यदि कोई मेरी दुरभिलाषा है तो महाप्रभु मुझको क्षमा करें और यदि सदाशय है तो महाप्रभु कृपा करें.

इस स्पष्टीकरणके साथ मेरी इस परिचर्चामें भाग लेनेवालोंसे यह अपेक्षा है कि वल्लभदर्शनकी ओरसे जिस किसी भी विषयकी चर्चामें जहां तक चर्चाका कोटिक्रम पहुंचा है उस चर्चाके कोटिक्रमको वहांसे पूर्वोत्तरपक्षके रूपमें आगे आप बढ़ायेंगे तो हमको अधिक सन्तोष होगा. इसीसे लाभ भी है. यदि बात वहीं की वहीं घूमती रही कि उसने यह कहा और उसने वह कहा तो ठीक है हम तो वह भी करने तैयार हैं क्योंकि हमारा हेतु तो यह है कि किसी भी तरहसे चर्चा हो. पर अधिक अच्छा यह है कि चर्चाका कोटिक्रम आगे बढ़े. जैसे कि शुक्लजीने कोटिक्रमको आगे बढ़ाया तो मैनें भी उसका उत्तर लिखनेका कुछ प्रयास किया. वैसे मैं इस बातको स्वीकारता हुं कि जैसा पाण्डित्य शुक्लजीका न्यायमें है उसकी तुलनामें मेरी न्यायकी कुछ भी जानकारी नहीं है. मेरे अध्यापक पण्डित कृष्णमाधव झा मुझसे कहा करते थे ''श्यामबावा! न्याय नहीं पढ़ोगे

तो अन्याय करोगे''. फिर भी शुक्लजी जैसे न्यायके धुरन्धरके सामने भिड़नेका साहस मैनें इसी लिये किया कि जिससे कोटिक्रम आगे बढ़े.

वी. एन्. झा : देखिये! ऐसा है कि श्रीरघुनाथ शिरोमणिने तो स्वयं अपने मतका खण्डन किया है. अतः खण्डन-मण्डन करना कोई ऐसी बात नहीं है. वे तो कहते हैं कि आईये! खण्डन कीजिये! **''दूष्यं मे वचः''**. लेकिन एक बात साथमें वे कहते हैं **''परं निपुणं विभाव्य, भावावबोधविहितो न धुनोति चित्तम्''**. अगर समझकर आप समालोचना करते हैं तो कोई दुःख नहीं है. लेकिन यदि बिना समझे आलोचना करते हैं तब बड़ी तकलीफवाली बात हो जाती है.

अरुण मिश्र : हमारे जो विचारके आधार है उन आधारके अन्तर्गत विश्लेषणात्मक पद्धतिसे यदि हम हमारे शास्त्रको आगे बढ़ायें तो कमसे कम इस युगमें जहां सर्वत्र विश्लेषणात्मक पद्धतिकी होड़ है उनके साथ हम विचार विनिमय कर सकेंगे. बस यही कहना है.

यज्ञेश्वर शास्त्री : इनका आयोजन प्रशंसनीय है. इतनी अच्छी व्यवस्था करते हैं. ये बहुत ओपन् माइन्डेड् हैं. साथमें यह भी कहुंगा कि केवल प्रस्थानरत्नाकरको न लेकर साथमें अणुभाष्य आदि ग्रन्थोंको भी लिया जाय तो अच्छा रहेगा.

पा. ना. द्विवेदी : हमारा कोई विशेष विचार नहीं है. जैसे शुक्लजीने कहा, कम़ निबन्ध मंगाये जायें यह ठीक ही है. पर क्या वह सम्भव हो सकेगा? हमारी समझसे तो वह

विवादका स्थान होगा. दूसरी चीज यह है कि तत्कालमें किसी एक निबन्धपर आदमी एकदमसे विचार नहीं कर सकता है. अत: निबन्धको पहलेसे मंगवाकर सबको बांट दिया जाय. सब लोग उसका गहन अध्ययन करके आयें और फिर विचार हो.

अम्बिकादत्त : तीन दिन यहां रहनेके पश्चात् यहांके लोगोंसे मिलनेके पश्चात् यहांकी व्यवस्थाको देखनेके पश्चात् जो हमारे हृदयमें भाव हैं उनको हम सहजतासे व्यक्त करना चाहते हैं. विद्वानोंको बुलाया जाना और उनसे उच्चस्तरीय निबन्धोंका पाठ करवाना और उस पर विचार-विमर्श करना यह बहुत ही सराहनीय कार्य है. लेकिन मूल समस्या यह है कि जो पारम्परिक विद्वान् हैं वे कितना भी चाहें उनमें उदारताकी कमी आ ही जाती है. वे साम्प्रदायिक वासनामें जकड़ ही जाते हैं. उससे ऊपर उठ नहीं पाते हैं. यह मानव मनका स्वभाव हो सकता है. दूसरे हमारे जैसे आधुनिक लोग जिनमें हम हमारे जैसोंकी गणना कर सकते हैं उन लोगोंके साथ क्या समस्या है कि हम जिस माध्यमसे इन पारम्परिक विद्याओंको आत्मसात् करनेका प्रयास करते हैं उस माध्यममें सामग्रीकी बहुत कमी है. तो हम अच्छे ढंगसे विचार नहीं कर पाते हैं. हममें यह क्षमता है कि हम पारम्परिक विद्वानोंसे अधिक उदार होकर सोच सकें यदि हमारे पास अपेक्षित सामग्री उपलब्ध हो. इसलिये मेरा विचार यह है कि यह परिचर्चा प्रतिवर्ष आयोजित होनी जब तय हो चुकी है तब कुछ आधुनिक विद्यार्थीओंको बुलाकर प्रस्थानरत्नाकर ग्रन्थपर एक कार्यशालाका आयोजन किया जाय. उसमें उन विद्यार्थीओंको इस ग्रन्थकी *टेक्स्च्युअल् स्टडी* चुने

हुवे विद्वानोंके द्वारा करवायी जाय. इससे यह होगा कि आधुनिक अकादमिक चर्चाके क्षेत्रमें शुद्धाद्वैतवेदान्त स्थान लेगा. समस्या आज यह है कि शुद्धाद्वैतवेदान्त आधुनिक अकादमिक चर्चामें पक्ष नहीं बनता है. सब लोग अद्वैतवेदान्तको ही ''इति सर्वस्वम्'' समझ लेते हैं. अतः इस सम्प्रदायके ग्रन्थोंका अध्यापन आधुनिक पीढ़ीको करना चाहिये.

वी. एन्. झा : इसीलिये मैनें गतवर्ष भी यह सुझाव दिया था गोस्वामीजीसे कि एक संस्था बनाई जाय. वह इन सब कार्योंको करे. यह बहुत महान् कार्य होगा. राष्ट्रीय कार्य होगा. मानवताकेलिये कार्य होगा. और दर्शन कोरी पढाईकी चीज़ नहीं होती है. देखिये, सब दुःखोंका कारण भेद माना जाता है. यहां तो भेद ही हटा दिया जाता है. इस तरहका दर्शन है जो लोकोपयोगी भी है, जो सबोंको समझमें आनेवाली बात करता है. और यदि केवल अध्ययनकी दृष्टिसे भी सोचा जाय तो प्रस्थानरत्नाकर ग्रन्थ एक इतना बढ़िया ग्रन्थ है कि इसके अध्ययनसे न केवल वाल्लभदर्शनका बोध होता है किन्तु अन्य भी सभी दर्शनोंका ज्ञान इससे प्राप्त होता है. अतः प्रस्थानरत्नाकर ग्रन्थपर गोष्ठीका आयोजन तो एक अनोखा अवसर है जो गोस्वामीजी हमें प्राप्त करवाते हैं.

चन्द्रकान्त दवे : यह आयोजन बहुत अच्छा है. मेरा विचार यह है कि सभी सम्प्रदायोंका संरक्षण होना चाहिये जिसका आज धीरे-धीरे अभाव होता जा रहा है. मेरे कहनेका तात्पर्य यह है कि इसका सर्वसामान्य लोगोंमें भी प्रचार होना चाहिये. ठीक है, हमने यहां शास्त्रार्थ कर लिया आगे भी करेंगे. परन्तु यहां जो चर्चा हुई उसका सामान्य

मनुष्यको भी लाभ प्राप्त हो उस दिशामें भी प्रयास किया जाना चाहिये. आज भारतीय समाजमेंसे मूल्य जा रहे हैं. उन सामाजिक मूल्योंका पुनरुद्धार सम्प्रदायोंके द्वारा ही हो सकता है. अतः सभी सम्प्रदायके आचार्योंको इस क्षेत्रमें प्रयास करना चाहिये. इसमें हमें ''सर्वदेवनमस्कारं केशवं प्रति गच्छति'' की भावना रखनी चाहिये. कार्यशालाके आयोजनका प्रस्ताव भी स्तुत्य है.

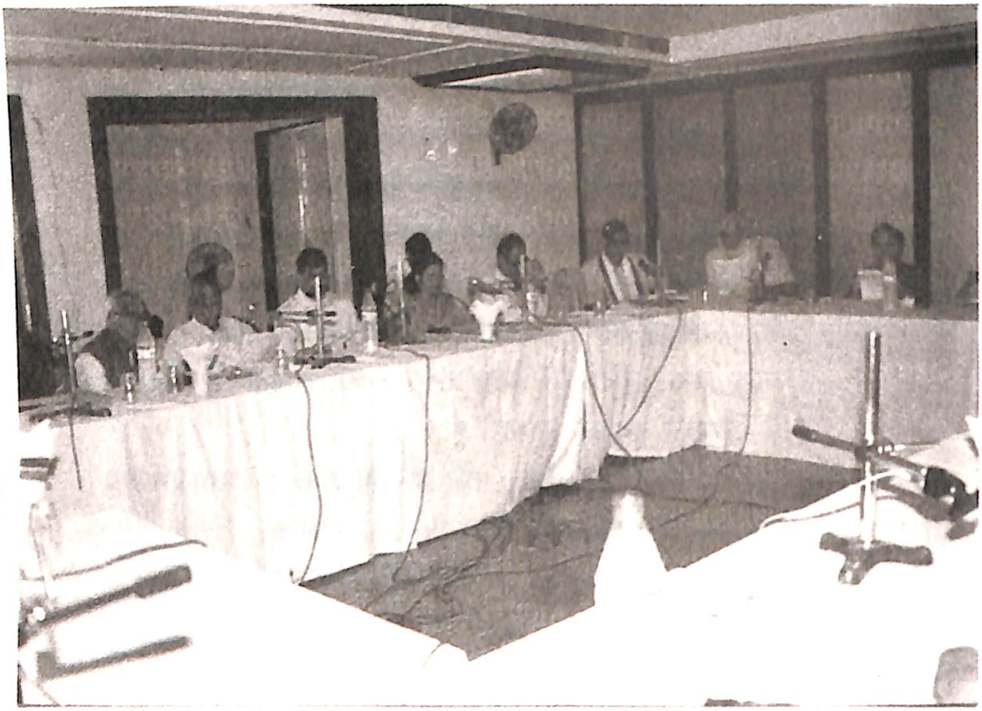
रामचन्द्र माझी : सर्वप्रथम तो मैं कृतज्ञ हुं श्रीशरद् गोस्वामीजीका और श्रीश्याममनोहरजी का. मुझे आपका एक सर्क्युलर उडिसाके एक कोलेजमें देखनेको मिला. उसको पढ़कर मुझे भारतीय दर्शनजगत्‌में क्या चल रहा है उसे जाननेकी मेरी इच्छा हुई. मेनैं शरद् गोस्वामीजीको पत्र लिखा. और किसी भी प्रकारकी जान-पहेचानके बिना उन्होंने मुझको यहां आमन्त्रित किया. मेरा यहांका अनुभव एक *वंडरलेन्ड* जैसा है. मुझे बहुत अच्छा लगा. अतः मैं पुनः कृतज्ञता व्यक्त करता हुं. इस सेमिनारको अधिक अच्छा बनानेकेलिये मेरा सुझाव यह है कि भाषाकी समस्याको दूर करनेका प्रयास किया जाना चाहिये. मैं संस्कृत नहीं जानता हुं. मेरे जैसे दूसरे भी बहुत लोग हैं जो भारतीय दर्शनको समझना चाहते हैं. ऐसे लोगोंकेलिये संस्कृत ग्रन्थोंका अनुवाद अथवा संक्षेप तैयार करवाना चाहिये.

सुनन्दा शास्त्री : मैं आयोजकोंको धन्यवाद देना चाहती हुं. गत गोष्ठीमें और इस गोष्ठीमें दोनोंमें सहभागी होनेका अवसर मुझको प्राप्त हुवा है. दोनों गोष्ठिओंमें सभी व्यवस्था बहुत ही अच्छी रही है. और हमारी देखभाल करनेवाले जो लोग हैं जैसे कि श्रीपङ्कजभाई आदि उन्होंने दिन-रातको

देखे बिना हम सबोंकी सेवा की है. जब भी जिस किसी भी वस्तुकी आवश्यकता पड़ी है उसको उपलब्ध करवाया है. कल रातको मुझे कुछ दवाईकी आवश्यकता पड़ी तो पङ्कजभाईने फोन करके वह भी मंगवा दी. आपने हमारी सभी आवश्यकताओंको उपलब्ध करवाया है. आप लोग हमारे आत्मीय हैं अत: आभार मानना कहां तक उचित है यह तो मैं नहीं जानती हुं. फिरभी मैं आपकी हृदयसे आभारी हुं.

वी. एन्. झा : यह भावना हम सबकी है.

सुनन्दा शास्त्री : एक बातका और करना चाहूंगी जिसका कि उल्लेख किये बिना यह गोष्ठी पूर्ण नहीं होसकती है. पिछली गोष्ठीमें जो पेपर पढ़े गये तथा जो चर्चा की गई उसका प्रकाशन इन्होंने एक उत्तम पुस्तकके रूपमें किया है. साथ-साथ पुस्तकमें इन्होंने भाग लेनेवालोंके फोटो भी छापे हैं. मैं कहना चाहुंगी कि इस तरहसे इन्होंने सभी भाग लेनेवालोंको एक तरहसे अमर कर दिया है. आभार.




विद्वत्परिचर्चा
'कार्यकारणभावमीमांसा'
2000

॥ परिशिष्ट ॥

जैन थियरी ऑफ् कॉज़ेशन्

श्रीबी. के. दलाई

*

काश्मीर. शिवाद्वयवादमें कारणतासिद्धान्त

श्री मीरा रस्तोगी

श्रीबी. के. दलाई





JAIN THEORY OF CAUSATION

Dr. B. K. Dalai

INTRODUCTION :

Je saṁtavayadose sakkolūya bhaṇanti saṁkhāṇaṁ.

Saṁkha ya asavvae tesim save vi te saccā.

Te u bhayaṇovaṇīā sammaddaṁsaṇamaṇuttaraṁ hoṁti.

Jaṁ bhavadukkho- vimokhaṁ do vi na purenti pāḍikkaṁ.

Natthi puḍhavīvisṭṭho 'ghado' tti jaṁ teṇa jujjai aṇaṇṇo

Jaṁ puṅa 'ghado' tti puvvaṁ ṇa āsi puḍhavi tao aṇṇo.

(Sanmati- prakarana, III, 50-52).

The defects mentioned by Sākyas (i.e. Bhuddhas) and Aulūkyas (i.e. Vaiśeṣikas) in the satkārya-vāda and the defects mentioned by Sāṅkhyas in the asatkārya-vāda, all of them are true. 'Both these satkāryavāda and asatkārya-vāda become the best philosophies when governed by the anekānta view, because separately they do not cause liberation from the miseries of the world.

Jain theory of causality may be better understood

on the background of the above mentioned statement. This assertion of Siddhasena Divākara presents a clear picture as to how the Jains have taken a middle path on their very approach following the theory of anekānta. On the one hand Jains disagree with the absolute views of Sāṅkhya and Vedānta and at the same time do not agree with the Nyāya Vaiśseṣika and Buddhists view of difference on the other hand. The Saṅkhyas and the Vedāntins accept Satkāryavāda, according to which the effect is already existen in its cause. The view of the Nyāya-Vaiśeṣikas and the Bauddhists, who advocate that an effect is absolutely nonexistent in its cause are refuted by the saṇkhyas and the vedantins. They argue against asatkāryavādins that if effect were non-existent in cause, anything would have been produced from anything: cloth may be produced from clay and jar from threads. As a matter of fact such is not the case which can be proved from our day to day experience. Further this would amount to the absurd supposition of the production of absolutely nonexistent entities such as hare's horns. The Asatkārya-Vādins also do not lag behind and have developed a plethora of arguments against this supposition of Satkāryavādins that if an effect is already existent in its cause, then why not

the cause was produced earlier. And what is the use of the operational factors? We find an attempt of reconciliation of the truth in both these views in the Jaina theory of causation.

ESSENCE OF JAINA'S VIEW ON CAUSATION:

We have already recorded that the jainas do not subscribe to any particular view of either absolute identity or absolute difference. Thus, according to them cause and effect are partly identical and partly distinct and therefore an effect is partly existent in its cause and partly not-existent. An individual cause has a specific power or potency to produce a specific effect. In all cases of creation or production an effect is a new entity so far it's form is concerned. It is logical to postulate that with reference to its form it is nonexistent in its cause. These accounts for the rule that a particular effect is produced from a particular cause only and also that effort is required to bring that cause in the effect. Before the production of a pot, it was not present in its material cause, the lump of clay, so far as the form of pot is concerned, but at the same time the pot was present in the form of clay from the point of its very substance. The effort of a potter is, therefore,

required to bring the clay in the form of the jar.

As can be noticed this theory of jains partly agrees with both Satkāryavāda and astkārya-vāda. This view of jains can be compared with the Sāṅkhyaview of satkārya-vāda, as Sāṅkya also admits that an effect is existent in its cause in a latent form and requires a manifestation, with the difference that Sāṇkhya is not prepared to admit this manifestation as something new.

Further in order to understand better their theory of causality one must be acquainted oneself with their theory of substance of (dravya).

JAIN THEORY OF SUBSTANCE :

Jain's view on causation is directly based on their conception of substance. Substance according to Jainas, has two types of attributes, some of which are permanent and some are changing. The permanent and the unchanging attributes of substance is called guṇas where as the other attributes which undergo change through modifications are called paryāyas. The first are the very nature of the substance without which the substance cannot exist. When a lump of gold is modified into different

forms like a ring or chain or a bangle all the specific qualities which come under the connotation of the word 'gold' are seen to continue. All the modifications which are rather the change of shape and are more external are called paryāyas. For example in the case of gold, the modifications like a ring or rod an ear ornaments etc. which are not the nature of the substance. Substances are changing every moment through paryāyas or modes but is essentially permanent through its guṅas. Thus the nature of Reality as proposed by the jains, is neither the absolutely unchangeable as that of Vedāntins, not the momentary as that of the Buddhidts. Umāsvāti in his Tatvārthādhīgamasūtra as defines dravya thus: that which contains production and destruction as well as permanence. The jains have vehemently opposed to the absolute views of Sāṅkhya, Nyāya vaiśeṡika and Baudhas and advanced many arguments to refuel these views. We do not find anything new in those arguments and most of the arguments are mere reproduction or repetition of the arguments advanced by these schools themselves to refute each other. Another interesting fact we come across in the statement of Siddhasena Divākara is that time (kāla), nature (svabhāva), destiny (niyati), old action (pūrva-ḳrta) and God (puruṣa) cannot be

the ultimate causes and remarks that taken severely, they are not correct but taken together they are true. Further unlike the NyāyaVaiséṣika the Jain regards the origin of a new substance not only by conjunction of several parts, but also by disjunction. According to Nyāyaňiśeṣika, two potsherds combine to produce a new substance jar, but when a pot is broken, the emergent part are not new substances produce a new substance jar, but when a pot is broken, the emergent parts are not new substances produced from the disjunction of the pot. According to their theory the pot breaks first into its original components, the atoms, and then by the combination of atoms the parts are produced. Jains refute this cumbersome process and say that the posherds are produced directly from the disjunction of the jar.

Kinds of Causes:

Jainas mention three kinds of cause:

(i) Material cause

·(ii) Instrumental cause, and

(iii) Accomplishing or Efficient cause.

In the case of the production of a pot, clay is

the material cause, stick is the instrumental cause and potter is the accomplishing cause. Two kinds of instrumental causes are postulated namely, instrumental proper and anticipated cause. The instrumental proper causes are those where there is both applied activity and natural ripening activity e.g., sticks. etc merit, etc are also instrumental causes, because they help in attaining heaven, etc., but do not posses the applied activity; they possess only the activity due natural ripening.

Origination and Destruction:

It may be significant to discuss the notion of origination and destruction following their theory. According to Jains origination is of two kinds:

- Origination due to effort (prayogika) and
  natural origination (Vaiṣeasika).

The origination due to effort (prayogika) is also called samudāyavāda, i.e., the origination not produced by a single entity. Samudāyavāda is parallel to the emergence of 'whole' (avayavin) in NyāyaVaiśeṣika. Jains call the new substance emerging form an aggregate as 'skandha' This Skandha of Jains is neither a pure

aggregation as in Buddhists, nor a purely new emergent entity like avayavin, as maintained by NyāyaVaiśṣika. It is an aggregate in so far three is an aggregate in it of the causal parts and it is a new entity in so far it has acquired a new arrangement. Since this kind of origination depends upon several components it is called apariśuddha it is possible only in corporeal bodies because aggregation of incorporeal bodies is not possible. Its examples are jar, cloth etc. The Vaisrasika, i.e., the natural kind of origination has two forms: (i) Due to aggregate, and (ii) depending on a single entity. Clouds, mountains, rainbows etc, which are produced from their components without the efforts of anybody, are the examples of the first form. The second form is found only in single and incorporeal entities. Only three astikāyas, ākāśa (space), dharma (the principle of motion) and adharma (the principle of rest) are subjected to the latter kind of origination. All these three entities are single and incorporeal and they cannot be subjected to effort because they are motionless. Still there is transformation in them. The transformation is, however, relative to matter (pudgala) and consciousness (jīva). When matter and consciousness are in motion or rest, these three become instrumental causes with

respect to their extension in space, their motion and rest respectively. Time (kāla), which is the only anastikāya (i.e. not forms of instrumental causes are not directly instrumental; they are instrumental causes indirectly like the nail of the potter's wheel in the production of a jar. Guṅaratna, therefore, calls them relative causes (apekṣākāraṅa). The above classifcation considered in the case of origination applies to destruction also. But in both the cases of aggregative originations (samudāya-u-tpāda), viz. origination due to effort (prayatna-janya) and natural origination (vaisrasika or svābhāvika), the destruction is of two kinds each. One of them is the vihbāga-mātra of the aggregate and the other is the attainment of the form of another object. Mere disjunction is in the cases where an aggregate, on destruction, leaves its form of skandha and breaks up into different parts without formıng another aggregate. Its prāyogika example is the scattering of bricks, etc. when a house is broken and the vaisrasika example is the scattering of the parts of clouds or mountains. Destruction of the second kind i.e., attainment of the form of another object is in the cases where the skandha of an object transforms into another form without the disjunction of their parts. Its prāyogika example is the transformation

of ice into waster and water into vapor due to natural conditions such as weather etc.

Observation:

Jains regard effect to be both existent (sat) and not-existent (asat) in its cause: existent with regard to its substance (pudgala) and qualities (guṇas) and non-existent with regard to its modes (prayāyas). The view is represented by the following quotation of Siddhasena-divākara: "Since a jar is not different form clay, it should be identical with it; and since the clay was not jar in the beginning, it, is, therefore, different form it". The view, therefore, partly agrees with the Nyāya-Vaiśeṣika view and is partly different from it, agreeing with the Sāṅkhya view of the realist Vedāntists, viz., Rámānuja, Madhva, Nimbārka and Vallabha. Jains doctrine of skandha is parallel to the Nyāya-Vaiśeṣika doctrine of avayavin, but with a difference. While an avayavin, in Nyāya-Vaiśeṣika, is completely different form its parts, Skandha, in Jainism, is not so. The doctrine of Skandha is something midway between the pure aggregation theory of Buddhists and the emergence of a completely new substance in the form of avayavin of the Nyāya-Vaiśṣika. The essence of Skandha is the

same as that of its parts while the essence of Aayavin is different from its parts. The origination by destruction, as accepted by Jains, is some what vaguely accepted by Nyāya-Vaiśeṣika.

Notes and References:

1. 'Guṇaparyāyavad dravyam "Tattvārthādhigama-sūtram5/38; Sanmati-prakaraṇa III 53.
2. Ibid. III, 38, 40.
3. Śad-darśana-samuccaya (Ed. Suali), p.162; Tattvārthādhigama-sūtram (Ed. Kapadia) p.337.
4. Cp. Sammati-prakaraṇam, III 32
5. Ibid., III, 33(i).
6. Śad-darśana-sammuccaya, p.162.
7. Vigamassa vi esa vihi samudayajaṇiyammi so u duviyappo// samudayavibhagametam sratyatarabhavagamaṇam c// Sanmati-prakaraṇam III 34.
8. N.V.IV.i.21.p.461.

काश्मीर शिवाद्वयवादमें कारणता सिद्धान्त

डॉ. मीरा रस्तोगी

काश्मीरकी आगमिक परम्परामें काश्मीर शिवाद्वयवादका विशिष्ट स्थान है. यह उस दार्शनिक चिन्तन परम्पराकी सञ्ज्ञा है जो काश्मीरमें विकसित हुई तथा जिसके केन्द्रमें शिव व शक्ति की तान्त्रिक धारणायें रहीं, साथ ही जिसमें सारा चिन्तन एक पूर्ण अद्वय तत्त्वकी खोजको समर्पित रहा. दार्शनिक चिन्तन जीवन व जगत् के मूल तत्त्वके अनुसन्धानका प्रयास है. इस पूर्णतावादी तत्त्वमीमांसामें वह अद्वय तत्त्व ही जगतका कारण भी है व कार्य भी, ज्ञाता भी है व ज्ञेय भी, मुक्त भी है व बद्ध भी. इसे यहां दार्शनिक सन्दर्भमें परमेश्वर, महेश्वर व अनुत्तर जैसी सञ्ज्ञाओंसे अभिहित किया गया है. यही अद्वयतत्त्व यहां एकता व अनेकता के परस्पर विरोधी प्रत्ययोंको एक सूत्रमें संग्रथित कर एक सर्वानुवृत्तिमूलक तत्त्वमीमांसाका आधार बनता है. अतः यहां कारणता सम्बन्धका अर्थ भी कुछ विशिष्ट बन जाता है. संसारमें एक व्यवस्थाके निरूपण हेतु यह आवश्यक है कि प्रकृतिमें व्याप्त एक सार्वभौमिक नियमकी खोज की जाये और यही नियम है : कार्यकारणभाव. एकता और अनेकता के बीच या उस अनेकतामें भी परस्पर सम्बन्धस्थापनकी दृष्टिसे इस दर्शनमें कारणताके द्विविध रूप दृष्ट होते हैं.

क. स्वतन्त्र इच्छानुप्राणित कार्यकारणभाव

ख. नियति अनुप्राणित कार्यकारणभाव[१].

साथ ही यहां इस कार्यकारणभावकी एक विशिष्ट सञ्ज्ञा मिलती है—कर्तृ-कर्मभाव[२]. इसकी यही दृष्टि इसे उन सभी तत्त्वमीमांसाओंसे

भिन्न करती है जो अचेतन तत्त्वकी कारणताकी पोषक हैं. साथ ही यहां एक ही तत्त्व निमित्त भी है तथा उपादान भी अतः वह पूर्णतया अन्यनिरपेक्ष कारण है. यहां अद्वैत वेदान्तकी तरह जागतिक वैचित्र्यकी व्याख्याकेलिये माया जैसे किसी अनिर्वचनीय तत्त्वकी सहायता नहीं लेनी पड़ती वरन् यहां चित् तत्त्वकी स्वतन्त्र इच्छा ही एकमात्र कारण है[३]. वह स्वतन्त्र[४] चित् तत्त्व ही परम कारण है जो योगीकी तरह निरुपादाना सृष्टि करता है. अतः चित् तत्त्वकी सार्वत्रिक कारणताके पोषणकेलिये यहां कारणताका सर्वप्रचलित अभिधान बदल कर कारणको कर्ताका तथा कार्यको कर्मका पर्याय बना दिया गया है[५].

यद्यपि कर्ताकी धारणा कारणकी धारणासे पूर्णतया भिन्न कोई धारणा नहीं है क्योंकि सामान्यतया जो वस्तु जिसके अनन्तर भासित होती है वह उसका कारण कही जाती है. इसी दृष्टिसे नियतपूर्वभावीको 'कारण' तथा नियतपश्चाद्भावीको 'कार्य' कहते हैं[६]. काश्मीर शिवाद्वयवादमें प्रयुक्त कर्ताकी धारणामें भी कर्ताकी कर्मसे पूर्व नियत अवस्थिति ही रहती है परन्तु यह कर्तृत्वकी धारणा कारणताकी धारणासे कहीं अधिक व्यापक है.

कर्तृत्वकी व्याख्या यहां द्विविध रूपोंमें मिलती है—जानाति-इच्छति-यतते तथा इच्छति-जानाति-यतते[७]. इस 'यतते'के प्रत्ययमें कारण तथा कारणात्मक व्यापार दोनों ही सिमट आते हैं. यही कर्तृत्व यहां 'स्वातन्त्र्य' संज्ञासे भी अभिहित किया जाता है[८]. ये ज्ञान, चिकीर्षा तथा कृति के प्रत्यय किसी अचेतन पदार्थमें किसी तरह सम्भव नहीं हैं अतः वे कर्तृत्वकी चेतनताके भी पोषक हैं. अतः कर्तृत्व कर्तृनिष्ठ ही सिद्ध होता है[९]. ज्ञानात्मक या क्रियात्मक किसी भी कर्म हेतु ऐसे कर्तृत्वकी अपेक्षा है[१०].

कार्यताका भी एक विशिष्ट विचार यहां प्राप्त होता है. यहां

कार्यताका अर्थ है मात्र बाह्याभासन जो कि अन्तराभासमान पदार्थोंका इन्द्रियसंवेद्यताकी परिधिमें आ जाना है[११]. पर इस प्रक्रियामें पदार्थोंका आन्तरिक रूप भी सुरक्षित रहता है[१२]. ऐसी ही कार्यताकी कोटिमें अन्तर्भूत पदार्थोंका पारिभाषिक अभिधान यहां कर्म है क्योंकि ''कर्तुरीप्सिततमं कर्म''के अनुसार कर्ताकी दृष्टिसे इसे 'कर्म' ही कह सकते हैं. यद्यपि कर्ताके मनमें नाना विषय हैं पर जो जिस कालमें उसे ईप्सिततम होता है वही उसकी क्रियाका विषय बनता है. इन कारण व कार्य की धारणाओंके रूपान्तरित हो जानेसे उनके मध्यकी कारणात्मक प्रक्रियाका अर्थ भी यहां परिवर्तित हो जाता है. अब अन्य दर्शनोंकी तरह यहां न उत्पत्तिवादकी स्वीकृति है न अभिव्यक्तिवादकी, न परिणामवादकी और न ही विवर्तवादकी. यह दर्शन तो विशुद्ध आभासवादी दर्शन है. अतः यहां कारणात्मक प्रक्रिया भी आभासनमात्र सारतत्त्ववाली है[१३]. यह आभासनक्रिया[१४] यहां महेश्वरकी ही कर्तृत्व शक्तिका स्फार है. क्योंकि यही शक्ति यहां समस्त आभासप्रथनकेलिये उत्तरदायी है[१५]. परन्तु यह क्रियाशक्ति दो प्रकारकी है—पारमार्थिक व लौकिक. पारमार्थिक क्रिया परमात्मासे सम्बद्ध है अतः क्रमहीन है जबकि लौकिक क्रिया जागतिक प्रमातासे सम्बद्ध है अतः लौकिक क्रमसे रूषित है[१६]. पर यह क्रमजीवी क्रिया अपने अधिष्ठानकी एकताके ह्रासका कारण कभी नहीं बनती. इसे समझानेकेलिये यहां दर्पणनगरन्यायकी सहायता ली गयी है. जैसे दर्पण अपने प्रतिबिम्बोंसे भिन्न नहीं होता वैसे ही प्रमाता इन आभासभेदोंसे भिन्न नहीं होता[१७]. यहां किसी भी क्रिया हेतु चिकीर्षाकी अपेक्षा स्वीकृत है. किसी भी क्रियाके आभासनसे पूर्व उस क्रियमाण विषयसे सम्बद्ध इच्छा उत्पन्न होती है. यही क्रियाशक्तिका प्रथम आभोग है तथा उसका स्थूलरूप ही क्रमजीवी स्थूल क्रिया है[१८]. यह क्रिया कर्तामें भी स्थित है तथा कर्ममें भी. यह बहिराभासनकी क्रिया ही यहां निर्माण क्रिया है जिसका कर्ता ही कारण है तथा कर्म ही कार्य[१९].

प्रायः 'कारण' शब्दको तीन तरहसे परिभाषित किया जाता है :

अ. कारण वह है जो अपनी शक्तिसे कार्यको आभासित करता है (कर्ता).

आ. कारण वह है जिसके द्वारा कार्य किया जाता है (करण).

इ. कारण वह है जिस पर कार्य किया जाता है (अधिकरण)[२०]

'कारण' शब्दकी ये तीनों व्याख्यायें जहां बहुत्ववादियोंकेलिये तीन स्वतन्त्र तत्त्वोंकी अपेक्षा रखती हैं वहीं इस सम्प्रदायमें एक ही तत्त्वमें इन तीनों तत्त्वोंकी विश्रान्ति हो जाती है[२१]. पर यह तत्त्व यहां कारण न कहला कर कर्ता कहलाता है ताकि उसकी चिद्रूपता व परनिरपेक्षता अखण्ड बनी रह सके[२२]. जहां अन्य दर्शन किसी जड पदार्थको ही परम कारण मान कर अपनी तत्त्वमीमांसाकी व्याख्या करते हैं अत: उनका परतत्त्व परसापेक्ष ही सिद्ध होता है वहीं यह दर्शन परमस्वातन्त्र्यवादी होनेसे किसी भी स्तर पर उस अद्वय तत्त्वके स्वातन्त्र्यका ह्रास नहीं होने देता.

यह दर्शन व्याकरणशास्त्रकी मान्यताओंसे पर्याप्त प्रभावित है. इसी कारण आचार्य पाणिनिके ''स्वतन्त्र: कर्ता''के सिद्धान्तको यहां स्पष्टतया स्वीकारा गया है. वहीं ''कर्तुरीप्सिततमं कर्म''का सिद्धान्त भी प्रतिपादित है. और इसी मान्यताके आधार पर यहां 'कार्य'के स्थान पर 'कर्म' सञ्ज्ञाका प्रयोग हुआ है. फलत: सारा जगत् परमेश्वरकी इच्छाशक्तिका ही परिणाम सिद्ध होता है[२३]. अब सृष्टि, स्थिति, संहार, तिरोधान, अनुग्रह सभी उस इच्छाके ही परिस्पन्द सिद्ध होते हैं. वह परमेश्वर अपने स्वातन्त्र्यरससे तरङ्गित होकर जब स्वरूपावरोहणकी इच्छा करता है तब अपनी इच्छासे सृजित तीन मलों—आणव, कार्म, मायीय की सहायतासे विविध रूपोंको ग्रहण कर इस प्रमातृ-प्रमेयरूप जगतके रूपमें प्रकट होता है और स्वरूपारोहणकी इच्छा होने पर स्वत:स्फूर्त समस्त आव्ररणोंको समेट कर विशुद्ध आत्मतत्त्वके रूपमें

भासित होता है. यह इच्छाकी निमित्तताकी मान्यता यहां की स्वातन्त्र्यवादी मीमांसाकी ही पोषक है. क्योंकि इच्छा तो उसकी शक्ति है और शक्ति शक्तिमान्में अभेदकी धारणा किसी भी प्रकार उसमें परापेक्षाकी सम्भावना उत्पन्न नहीं होने देती[२४].

इस इच्छाके दो स्तर हैं- प्रथम स्तर पर तो यह विषय प्रपञ्चसे अनारूषित कार्योन्मुख प्रयत्न मात्र है[२५] तथा द्वितीय स्तर पर यही प्रयत्न विषयोंकी उपरक्तताके आगमके साथ स्फुट बाह्याभासनको जन्म देता है.

इस प्रकार कर्तृता व कर्मरूपता परतत्त्वकी दो अवस्थायें हैं[२६]. जहां कर्तृतावस्था भोक्ता, वेदक और चेतन स्वतन्त्र तत्त्वकी पर्याय है वहीं कर्मरूपता भोग्य, वेद्य व जड परतन्त्र पदार्थोकी वाचक है. इनमेंसे प्रथम अवस्था नित्य व सर्वव्यापक है तथा दूसरी अवस्था क्षणभङ्गिनी है[२७].

अब इस कारणात्मक प्रक्रियाकी व्याख्या भी यहां बदल कर हो जाती है. अन्तराभासमान पदार्थोका बाह्यतया भासन और बाह्यताका अभिप्राय है उभयेन्द्रियवेद्यता अर्थात् अन्तरिन्द्रिय तथा बाह्येन्द्रिय दोनोंके द्वारा वेद्य होना[२८]. वेद्यताका अभिप्राय यहां ज्ञान-क्रिया उभयपरक है. यद्यपि आन्तर और बाह्य दो सापेक्ष धारणायें हैं और किसी तीसरे तत्त्वकी अपेक्षा रखती हैं पर यहां 'आन्तर'का अर्थ है अभेदसे भासन तथा 'बाह्य'का अर्थ है भेदसे भासन.

इस प्रकार शिवाद्वयवादी कारणमीमांसाके मूल तत्त्व निम्न हैं:

१. कर्ता	**३. क्रिया**
२. कर्म	**४. कारणात्मक सम्बन्ध**

कर्ता : यह काश्मीर शिवाद्वयवादमें कारणताकी धारणाका सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण प्रत्यय है. यहां कर्ताका अभिप्राय उस तत्त्वसे है जो क्रियाका निष्पादक है, कर्म-करणादि चक्रका प्रयोक्ता है या धातुके अर्थका सम्पादक है[२९]. ऐसा तत्त्व कोई चेतन तत्त्व ही हो सकता है क्योंकि वही स्वतन्त्र होकर इन सभी व्यापारोंमें सक्षम सम्भव है. इसी दृष्टिसे पाणिनिकी स्वतन्त्र कर्ताकी परिभाषा सटीक सिद्ध होती है. क्योंकि वही अन्य कारकोंके प्रेरण व संयोजन-वियोजनमें सक्षम हो सकता है[३०]. काश्मीर शिवाद्वयवादमें ऐसा स्वतन्त्र तत्त्व परमशिव ही है क्योंकि वही स्वप्रकाशरूप है तथा परप्रकाशनकी सामर्थ्य रखता है[३१]. अन्य पदार्थ तो प्रकाश्य होनेसे परतन्त्र ही हैं[३२]. यद्यपि लोकमें सीमित प्रमाताओंको संयोजन-वियोजन स्वातन्त्रयसे युक्त मान कर कर्ता कहा जाता है पर वस्तुतः उनका यथार्थ कर्तृत्व नहीं है, उन्हें तो मात्र वैसे ही कर्तृत्वका अभिमान होता है जैसे जमानतदारको ऋणी होनेका अभिमान. उसका यह अभिमान भी ईश्वरकी इच्छासे नियमित है[३३]. अतः जब ईश्वरकी इच्छा नहीं होती तब यह अभिमान विरमित हो जाता है और वे कर्ता नहीं रहते[३४]. वस्तुतः तो वहां उन प्रमाताओंके संविद्का ही कर्तृत्व है और वह परमसंविद्से भिन्न नहीं है. अतः वहां भी उसी परमसंविद्की ही कारणता सिद्ध होती है. इस प्रकार कर्तृत्वके दो भेद किये जा सकते हैं—

१. मुख्य कर्तृत्व
२. अमुख्य कर्तृत्व

जहां मुख्य कर्तृत्व परमशिवका है वहीं अमुख्य कर्तृत्व कुम्हार आदि लौकिक प्रमाताका है[३५]. मुख्य-अमुख्यका यह भेद स्वातन्त्र्यकी मात्रामें भेदके आधार पर है. इसी प्रकार कर्ताके भी दो भेद सम्भव हैं: असङ्कुचित तथा सङ्कुचित. इसे ही कहीं-कहीं अकल्पित व कल्पित भी कहा गया है. अकल्पित या असङ्कुचित कर्ता देहादिव्यवच्छेदोंसे

रहित है जबकि कल्पित या सङ्कुचित कर्ता इन व्यवच्छेदोंसे युक्त है.

यहां कारणत्व कर्तामें ही विश्रमित है अत: कारणके सन्दर्भमें उपलब्ध सम्पूर्ण विवरण इसी कर्ताकी स्थितिके प्रतिपादक हैं[३६]. यद्यपि कई स्थलों पर जागतिक कारणकी दृष्टिसे भी कारणकी परिभाषा मिलती है पर यह कारणकी धारणा कर्ता की धारणासे ही अपना सन्दर्भ प्राप्त करती है. इसी प्रकार अनेकत्र करण, कारणात्मक शक्ति, निमित्त, हेतु आदि शब्दोंका प्रयोग व विवरण मिलता है पर वस्तुत: वे विविक्त पदार्थ न होकर उस परम कारण; परमशिवद्धके ही विविध पक्ष हैं. इस दर्शनमें यह मान्यता है कि जड पदार्थ स्वत: क्रियाशील नहीं हो सकते, वे एक चेतन कर्तामें ही विश्रान्त होकर अपना कार्य करते हैं[३७]. वस्तुत: एक कार्यकी सिद्धिकेलिये कई कारणोंकी आवश्यकता होती है और वे सभी एक सर्वानुवृत्तिमूलक चित् तत्त्वकी पृष्ठभूमि पर ही मिल कर कार्य करते हैं. वह चित् तत्त्व सर्वकर्तारूप है अत: अपनी प्रतिबिम्बसहिष्णु भित्तिपर समस्त पदार्थोंको प्रतिबिम्ब रूपसे भासित कर सकता है[३८]. इस प्रकार यह परमकर्ता समस्त कारणोंका अधिष्ठान है व व्यावहारिक जगतमें प्रतीयमान कोई भी कारण इससे अनुग्रहीत हुये बिना कुछ भी करनेमें समर्थ नहीं है[३९]. अत: यहां परम प्रमाता या कर्ताके कर्तृत्वके अतिरिक्त किसीकी कारणता नहीं है[४०]. वही घटादि कार्योमें कारण है, जड मिट्टी आदि पदार्थ नहीं. यहां तक कि कुम्हारकी भी कर्तृता यहां उधारकी है. कुम्हार यद्यपि चेतन है पर उसे भी जड पदार्थो यथा देह, प्राण आदिके साथ तदात्म्यका अभिमान होनेसे वह भी जडकी ही कोटिमें अन्तर्भूत होता है अत: उसका भी वास्तविक कर्तृत्व नहीं है[४१]. परमेश्वरकी नियति शक्ति ही वहां घटको कार्य तथा मिट्टी व कुम्हार आदिको कारण कोटिमें नियमित करती है. कार्य-कारणके बीच एक नियम आवश्यक है जो कि अन्योन्यापेक्षा रूप है. जड पदार्थोमें यह सम्भव नहीं है[४२]. यह अपेक्षा द्विविध प्रकारकी हो सकती है: अन्योन्यानुषङ्गितात्मिका

रूप व अभिप्रायात्मिकारूप. ये दोनों ही जड पदार्थोंमें सम्भव नहीं है[४३]. इसी प्रकार किसी भी सम्बन्धकेलिये अनुसन्धानात्मक प्रक्रिया आवश्यक है अतः चेतनका ही कर्तृत्व उपपन्न है[४४]. इस चेतन तत्त्वका अनिवार्य स्वभाव है: स्वातन्त्र्य[४५]. वह परम स्वतन्त्र तत्त्व ही क्रीडा हेतु किसी-किसी पदार्थको सीमित स्वातन्त्र्यसे युक्त कर देता है. जडतासे यहां अभिप्राय है परप्रकाश्य तथा स्वतन्त्रका अभिप्राय है स्वप्रकाश. स्वप्रकाश्यता तथा स्वातन्त्र्य ही कर्तृत्व है और वह जड पदार्थमें सम्भव नहीं है. जड पदार्थोंको तो अपनी सिद्धि हेतु भी किसी प्रकाशक प्रमाताकी अपेक्षा होती है अतः वे स्वतन्त्र नहीं हो सकते[४६]. यद्यपि यह आशङ्का सम्भव है कि जड पदार्थोंमें कर्तृत्वका तो निषेध हो सकता है पर कारणता तो तब भी सम्भव है. पर काश्मीर शिवाद्वयवादमें कारणता कर्तृतासे भिन्न कुछ है ही नहीं अतः कारणता भी नहीं सम्भव है[४७]. यहां तो कार्यताका अर्थ है बाह्याभासन. अतः जिसकी अपेक्षासे पदार्थ अन्तस्थ हैं उसी की अपेक्षासे बाहर भासित होंगे. अतः वही कारण है, जड पदार्थ नहीं क्योंकि उसकी अपेक्षासे कार्यका अन्दर या बाहर भासन नहीं होता. यद्यपि यहां भी अन्य बाह्यवादी दर्शनोंकी तरह ही अचेतन पदार्थोंमें कारणत्वकी प्रतीतिकी चर्चा भी मिलती है पर वस्तुतः वह मायीय जगतकी मायिक प्रतीति ही है. यथार्थतः तो वहां भी कर्तृ-कर्मभाव ही है. इस कर्तृ-कर्मभावका कर्तृत्व यों तो परम प्रमाताको ही सौंपा जाता है पर ऐसा कर्तृत्व परमेशेच्छासे समाविष्ट जीवन्मुक्त प्रमाता जिसे योगी भी कहा जाता है के अधिकार क्षेत्रमें भी सम्भव है. इसी दृष्टिसे लौकिक सृष्टिकी कारणताको भी पारमार्थिक कार्यकारणभावकी ही परिधिमें सीमित किया जा सकता है.

कर्म : कर्ताकी क्रियाका जो विषय है वही कर्म है[४८]. कर्ताके मनमें नाना विषय रहते हैं पर उसे जो जिस कालमें ईप्सिततम होता है वही उसकी क्रियाका विषय बनता है. इन सब कर्मोंका कारण

कर्ताका स्वातन्त्र्य ही है क्योंकि कर्म क्रियारूप है और क्रिया कर्तृतारूप स्वातन्त्र्यसे ही सम्भव है[४९]. यह कर्म इसीलिये कथित है क्योंकि यह आभासन क्रियाका विषय है. यही कर्म लौकिक जगतमें कार्य कथित है. कार्य क्रियाशक्तिके द्वारा आभास्यमान है अत: कर्म ही है. वह कर्तांके कृत्यकेद्वारा ही आविष्कृत होता है. यद्यपि अन्य दर्शनोंकी तरह कार्यकी परिभाषायें यहां भी उपलब्ध होती हैं. यहां कहा गया है कि जो जिसका नियमपूर्वक अनुविधान करता है वह उसका कार्य होता है[५०]. 'अनुविधान'का अर्थ है स्वरूपलाभकेलिये अपेक्षा करना जैसे घटको स्वरूपलाभकेलिये मिट्टीकी अपेक्षा होती है. कारण व कार्य के मध्य प्रयोजक-प्रयोज्यभाव सम्बन्ध भी माना गया है[५१]. यह भी माना गया है कि कार्य, कारणके सदृश होता है[५२], अनेक सहकारियोंके द्वारा सम्पाद्य होता है, स्थूल होता है[५३] तथा जैसे - जैसे सामग्रीका अन्यथाभाव बढ़ता जाता है, कार्यकी विजातीयता भी बढ़ती जाती है[५४]. इसी तरह जो जिसके अन्वय-व्यतिरेकका अनुविधायी हो वह उसका कार्य है[५५] और अचेतन होने पर अनेक है वह कार्य है[५६]. ये सभी परिभाषायें मिलकर कार्यके रूपको परिभाषित करती हैं. पर यह सारा विवरण लौकिक दृष्टिसे ही है. वस्तुत: तो सर्वत्र परमशिवकी ही कारणता है. अत: उसकी दृष्टिसे सबकी कर्मता ही है. लौकिक सृष्टिमें जहां परमेश्वरकी नियतिशक्तिका ही कर्तृत्व है, वहीं कारण-कार्यकी धारणायें स्थान प्राप्त करती हैं पर कार्यके आभासनकी प्रक्रिया सर्वत्र एक है. अन्त:स्थका बहि:भासन तथा बहि:तया भासनकी अवस्थामें भी आन्तरावस्थाका अपरित्याग[५७]. यही यहां निर्माण है[५८].

क्रिया : यहां क्रियाका अभिप्राय है कारणात्मक प्रक्रिया. यहां परमेश्वरकी अप्रतिहत इच्छाको ही क्रिया माना गया है[५९]. इस प्रक्रियाका स्वरूप अन्य दर्शनोंसे विशिष्ट है. जैसाकि उपरके विवेचनसे स्पष्ट है कि यहां यह प्रक्रिया आभासनरूप है फलत: यहां सत्कार्यवादकी मान्यताकी

ही पुष्टि होती है क्योंकि यह पूर्वस्थका ही आभासन है[६०]. यहां एक पूर्णतत्त्व ही सभी प्रकारके रूपोंमें आभासित होता है - यह मान्यता भी एक अद्वय तत्त्वकी ही सर्वसर्वात्मताको पुष्ट करती हुई सत्कार्यवादी दृष्टिकी ही पोषक है. यह पूर्वस्थता अन्तःस्थतारूप है. इस अन्तःस्थतामें विशेष प्रमाण है हमारा इच्छामर्श[६१]. प्रमातामें अन्तःस्थ विषय ही उसकी इच्छासे बाहर भासित होते हैं. यहां यह आभासन सांख्यवत् पदार्थोंसे भिन्न न होकर उनका स्वरूप ही है[६२]. साथ ही यह सांख्य सत्कार्यवादसे इस तरह भी भिन्न है कि वहां सत्कार्यवादकी नियामिका प्रकृति है जो कि एक जड तत्त्व है अतः उसमें संयोजन-वियोजनका स्वातन्त्र्य सिद्ध करना सम्भव नहीं है जबकि काश्मीर शिवाद्वयवादका परमेश्वर स्पन्दमय है और स्पन्दमय तत्त्व किसी भी व्यापारमें समर्थ है. यहां मान्यता है कि पदार्थ तीन तरहसे भासित होते हैं: आन्तरतया, ग्राह्यतया तथा बाह्यतया. आन्तरतया भासित पदार्थ संविद्से एकात्मतया परिस्फुरित रूपवाले हैं, ग्राह्यतया भासित पदार्थ अन्तःकरणैकवेद्य होने पर सुखादिवत् ग्राह्य हैं और बाह्यतया भासित पदार्थ अन्तःकरण बहिष्करण दोनोंको वेद्य होनेसे घटादिवत् बाह्य हैं. इस प्रकार संविदात्मामें ही अवस्थित पदार्थोंका ही बहिरवभासन होता है. इस क्रियातत्त्वमें काल व क्रम के प्रत्यय लिपटे हुये हैं. कारणताकी दृष्टिसे इन दोनों प्रत्ययोंका विशेष महत्त्व है. काल आभास-विच्छेदन या आभास सद्भाव - असद्भावसे अनुप्राणित है. यह स्थिति पूर्वापरता क्रममें ही विचारणीय है. अतः कारणता सम्बन्धमें यह क्रम मूलभूत दिखाई देता है[६३]. कालगत भेद सूर्यसञ्चारादिक्रियारूप भेद है[६४]. इस दृष्टिसे पारतात्त्विक सृष्टिमें महेश्वरके स्वातन्त्र्यको तथा नियतिउपजीवी सृष्टिमें नियतिको ही एक विशेष कालमें एक विशेष कर्मके आभासनके नियामक रूपमें प्रस्तुत किया जा सकता है[६५]. फलतः सत्कार्यवादी मीमांसाका अनुगमक होने पर भी यहां सबसे सब कार्योंका सर्वदा आभासन नहीं सिद्ध होता. आभासन क्रियामें अनाभासितकी बाह्याभासता ही कर्मता है तथा अनभासित रूपमें अन्तःस्थ होकर विद्यमान रहना ही करणता है. फलतः कारणताके प्रत्ययमें आभास

अनाभासजीवित क्रम सदैव विद्यमान रहता है.

कारणात्मक सम्बन्ध : कारण (कर्ता) व कार्य (कर्म)के मध्यका सम्बन्ध भी यहां विशेष है जिसे आभास्य-आभासकभाव या कर्तृ-कर्मभाव सम्बन्ध कह सकते हैं[६६]. कहीं-कहीं इसे आश्रयाश्रयीभाव व प्रयोजक-प्रयोज्यभाव भी कहा गया है. इस कारणता सम्बन्धका अभिप्राय मात्र कारणमें छिपी शक्तिको भासित करना है. यह भासन है तिरोधानशक्तिकृत आवरणको हटाना[६७]. इस जगतमें यह कारणता सम्बन्ध दो प्रकारसे दृष्ट होता है[६८]. १. प्रत्यक्ष रूपसे २. परोक्ष रूपसे. प्रत्यक्षतया दृष्ट सम्बन्धमें परमेशेच्छाकी या स्वातन्त्र्यमण्डित परमचित् तत्त्वकी ही कारणता है जबकि परोक्षतया दृष्ट सम्बन्धमें माया या नियति कृत व्यवधान विद्यमान रहते हैं[६९]. यह परोक्ष कारणता मायाका ही आभासन है जहां कि असंख्य सीमित प्रमाता, प्रमेय व प्रमाण रूप आभास आभासित होते हैं. फलत: उनसे लोकव्यवहारकी सिद्धि हेतु उनके मध्य सम्बन्ध भी स्थापित किया जाता है. यह कारणता सम्बन्धियोंके असंख्य प्रकारका होनेसे असंख्य प्रकारकी हो सकती है जैसे कर्ता व कर्म के मध्य कारण-कार्यरूप, वस्तु व प्रमाण के मध्य ज्ञापक-ज्ञाप्यरूप या अन्यत्र भावक-भाव्यरूप.

कारणप्रकार : यद्यपि अन्य दर्शनोंमें एक कार्यकी उत्पत्तिमें कई कारणोंकी अपेक्षा स्वीकारी गयी है जैसे उपादान, सहकारी, निमित्त आदि. पर यहांकी विशिष्ट दृष्टि कारणप्रकारोंकी भी विशिष्ट व्याख्या प्रस्तुत करती है. क्योंकि यहां एकमात्र कारण है परमशिव जिसे यहां 'कर्ता' ही कहा गया है उसीमें जगतके सारे पदार्थ अन्त:स्थ होकर उसके कर्म ही है. इन कर्मोंके आभासन हेतु उस स्वतन्त्र कर्ताको किसीकी अपेक्षा नहीं है फलत: अन्य दर्शनोंमें दृष्ट कारणविभाग यहां सम्भव नहीं है. परमार्थत: तो यही दृष्टि है पर लौकिक जगतमें जहां नियति शक्तिका नियमन कार्य कर रहा है वहां त्रिविध कारणभेदोंकी स्थितिकी

बात की जा सकती है. ये त्रिविध कारण हैं-

१. निमित्त कारण
२. समवायिकारण
३. असमवायिकारण

कहीं-कहीं दो भेद भी किये गये हैं: १. उपादान तथा २. निमित्त[७०]. पर ये कारण स्वतन्त्र नहीं हैं वरन् परमशिव ही अपनी इच्छासे इन तीन कारणरूपोमें भासित होता है. पारमार्थिक स्तर पर भी त्रिविध कारण प्रकारोंको लागू करने पर परमशिव स्वयं निमित्त कारण हैं, उसकी इच्छा समवायिकारण है तथा घटादि वस्तुका सत्ता व इच्छा से अन्वय होनेसे वह अवयवसंयोग ही सहकारी असमवायिकारण है[७१]. जैसा कि यहांके प्रमुख आचार्य अभिनवगुप्तने स्पष्ट किया है कि यहां मायापदमें सारी प्रक्रिया न्यायवत् ही है[७२] पर कहीं-कहीं परिवर्तन भी किये गये हैं. जैसे समवाय स्वीकृत होने पर भी उसका अर्थ यहां परिवर्तित है. समवाय यहां दो भिन्न पदार्थोंको जोड़ने वाला सम्बन्ध न होकर तादात्म्य सम्बन्धका ही पर्याय है[७३]. कई जगह 'उपादानकारण' सञ्ज्ञाका प्रयोग भी उपलब्ध है. कहा गया है कि उपादान कारण वह है जो स्वरूपविकारको प्राप्त होकर कार्यानुगामी रूपसे विद्यमान रहता है जैसे घटादिमें मृत्तिका[७४]. सहकारी कारण वे हैं जो उपादनके साथ सहभावताको प्राप्त कर कार्यको आविर्भूत करते हैं[७५]. ये सहकारी कारण उपादानका प्रगुणन, परिवर्तन आदि रूपसे उपकार करते हैं[७६]. अन्य दर्शनोंमें स्वीकृत करण भी सहकारी कारणके अन्तर्गत आता है. कभी-कभी इन सहकारियोंके अभावमें भी कार्योत्पत्ति होती है जैसे योगी बिना सहकारियोंके कार्योत्पत्तिमें सक्षम होते हैं[७७]. पर इन सहकारी कारणोंकी व्यवस्थाकेलिये भी एक चेतन कर्ताकी अपेक्षा है. चेतन कर्ता पर आश्रित हुये बिना ये कारण सक्रिय नहीं हो सकते हैं. निमित्त कारणका अभिप्राय ऐसे

कारणसे लिया जाता है जो[७८] उपादान व सहकारी को कार्योत्पत्ति हेतु प्रेरित करता है जैसे कि विश्वोत्पत्तिमें न्याय अणुओंको उपादान तथा ईश्वरको निमित्त मानता है. पर इस दर्शनमें परमशिव ही निमित्त भी है और वही उपादान भी है. इस तरह यह दर्शन अभिन्ननिमित्तोपादानवादी है और यह (शाङ्कर)वेदान्तवत् लक्षणासे न सिद्ध हो कर अभिधासे ही सिद्ध होता है. एक ही कारण कहीं कारण हो सकता है और कहीं अकारण; या कहीं उपादान या कहीं निमित्त[७९].

इन कारणभेदोंके अतिरिक्त अनुमितिकी दृष्टिसे हेतु चर्चाके प्रसङ्गमें यहां द्विविध हेतु उपलब्ध होते हैं : क. स्वभावहेतु, ख. कार्यहेतु. स्वभावहेतुमें स्वभाव ही हेतु बनता है और कार्यहेतुमें कार्य. इस विषयमें यह दर्शन बौद्ध दर्शनसे पर्याप्त प्रभावित है. पर इन दोनों ही हेतुओंके मूलमें कारणता सम्बन्ध ही है जिसे पारिभाषिक शब्दावलीमें तदुत्पत्तिमूलक कहते है[८०]

यद्यपि एक कार्यकी उत्पत्तिमें कई कारणोंकी अपेक्षा होती है पर उन भिन्न-भिन्न कारणोंकी स्वतन्त्ररूपसे कारणता उपपन्न नहीं है. इसी दृष्टिसे कारणोंके समग्र (कारणसामग्री)वादको ही किसी कार्यको उत्पन्न करनेमें सक्षम कहा गया है. अलग-अलग सब कारणोंकी एक चेतन प्रमातामें विश्रान्तिरूप सामग्रीकी ही सर्वत्र कारणता है[८१]. समस्त कर्म, करण आदि एक प्रमातामें विश्रान्त होकर एक सामग्रीका अंशभूत होकर ही कारण है[८२]. यह सामग्रीवाद यहांके कर्तृ-कर्मवादी सिद्धान्तका ही पोषक है तथा विश्वमय परमशिवकी ही एकमात्र कर्तृतामें उपोद्बलक है[८३].

कई बार यह समस्या उपस्थित होती है कि एक ही कार्य कैसे विविध प्रकारके कारणोंसे उत्पन्न हो सकता है? वृश्चिक जैसे वृश्चिकसे भी उत्पन्न हो सकता है व गोबर आदिसे भी, लेकिन

दोनों वृश्चिकोंके स्वरूप व अर्थक्रिया में कोई भेद नहीं है. इसका समाधान इस प्रकार दिया जा सकता है कि सभी प्रकारके कारणोंसे उत्पन्न कार्योमें विमर्शके अभेदसे एकता है अत: एक ही प्रकारका कार्य भिन्न-भिन्न कार्योसे उत्पन्न स्वीकृत है[८४]. यद्यपि सामग्री ही वहां भी कारण है पर उस कारणविशेषकी प्रधानता है अत: वहां वह कार्य उसी कारणविशेषसे सम्बद्ध कथित होता है. वही कारणविशेष 'कारण' कथित होता है क्योंकि सारी सामग्री रहने पर भी उस कारणविशेषके रहनेसे ही कार्यकी उत्पत्ति निश्चित होती है.

शैव सत्कार्यवाद या सत्कारणवाद :

शिवाद्वयवादी कारणमीमांसाका विश्लेषण करने पर यह मीमांसा सत्कार्यवाद व सत्कारणवाद के दो छोरों तक पहुंचनेका प्रयास करती प्रतीत होती है. वस्तुत: यहां इन दोनों धारणाओंका आपातिक भेद विलुप्त होकर वे एक ही धारणा या प्रक्रिया के दो पक्ष बन जाते है क्योंकि यहां कारण भी सत् है व कार्य भी. कर्तृ-कर्मभावकी धारणा सत्कार्यवादी धारणा है. क्योंकि शिवाद्वयवादी पूर्णतत्त्वकी पूर्णतामें सारा जागतिक कर्म समाहित है और उसी अन्त:स्थका बाह्याभासन ही यहां कारणता है[८५]. इस प्रकार यहां कारणव्यापारसे पूर्व विद्यमान कार्य (कर्म)का ही आभासन प्रतिपादित होनेसे यह मीमांसा सत्कार्यवादी है[८६]. इसी प्रकार एकमात्र परम कारण ही सब कुछ अन्त:स्थ कर अवस्थित है इस दृष्टिसे इसे वेदान्तवत् सत्कारणवाद भी कह सकते हैं.

परमशिवके कर्तृत्त्वकी विविध विधायें :

परमशिवका कर्तृत्व यहां त्रिविध रूपोंमें दृष्ट होता है[८७].

१. पारमार्थिक सृष्टि २. सृष्ट - सृष्टि ३. योगी सृष्टि

पारमार्थिक सृष्टि :

इसे ऐश्वरी सृष्टि या अलौकिक सृष्टि भी कहते हैं. यहां

कार्यकारणभाव न हो कर सीधे कर्तृकर्मभाव उपलब्ध होता है. यहां चिद्रूप परमेश्वर ही कर्ता है, विश्व उसका कर्म है, मध्यवर्ती क्रिया उसका आभासन है तथा इस क्रियाका प्रेरक वही स्वातन्त्र्य या स्वेच्छा है. यहां मात्र परमशिव या परमेशेच्छा का ही कर्तृत्व है. यह कर्तृत्व यहां पांच रूपोंमे अभिव्यक्त होता है: सृष्टि, स्थिति, संहार, तिरोभाव और अनुग्रह. इन पांच रूपोंमें ही आभास्य पदार्थके रूपमें एक वैशिष्ट्य उत्पन्न हो जाता है. सृष्टिकी दशामें, उसका अन्त:स्थसे बाह्यत: भासन होता है जो कि कर्तृकर्मभावकी स्पष्ट प्रक्रिया है. स्थितिकी दशामें कुछ देर तक पदार्थ उसी अवस्थामें बने रहते हैं, पर यह स्थिति नदी-प्रवाहवत् या दीपक-ज्वालवत् ही है अत: कार्यकारणभावकी प्रक्रिया वहां सतत बनी रहती है. संहारकी दशामें बाह्यका अन्त: संहरण होता है. तिरोभावकी दशामें स्वरूपसङ्कोचकी इच्छा है तथा अनुग्रहमें उस पदार्थसे ऐकात्म्यकी स्वीकृति है. छत्तीस तत्त्वोंका विकास इसी क्षेत्रमें आता है. यह सृष्टि सर्वप्रमातृसाधारण है पर यहां पदार्थ शुद्ध विमर्शमय ही रहते हें.

यह ईश्वरकी सृष्टि दो रूपोंमें दृष्ट होती है: १. साधारण २. असाधारण. साधारण सृष्टिमें पदार्थ स्पष्ट रूपसे भासित होते हैं. असाधारण सृष्टिमें पदार्थ स्पष्टत: भासित होने पर भी विकल्पात्मक होते हैं जैसे द्विचन्द्रादि[८८]. शुद्धा सृष्टिमें यही शुद्ध कर्तृत्व दृष्ट है और उसके बादका सृष्टिविकास नियत्यनुवर्ती होनेसे सृष्ट सृष्टिके अन्तर्गत आता है जहां परमेश्वरका दूसरी तरहका कर्तृत्व दृष्ट होता है.

सृष्ट सृष्टि:

इसे पाशवी सृष्टि या अलौकिक सृष्टि भी कहा जाता है. यहां उपलब्ध कारणताको सृष्ट या नियत्यनुवर्ती कार्यकारणभाव कहते हैं[८९]. यद्यपि इसका भी नामान्तरण कर्तृकर्मभाव ही किया जा सकता है क्योंकि यहां परमशिवका स्पष्ट कर्तृत्व न होने पर भी उसकी

नियति शक्तिके[९०] माध्यमसे उसका ही कर्तृत्व सिद्ध होता है[९१]. यहां यह भी कह सकते हैं कि परमशिव निमित्त कारण है तथा उसकी नियति शक्ति उपादान कारण है. इस स्तर पर चिद्रूप परमेश्वर ही कर्ता तथा विश्व कर्म एवं प्रक्रिया आभासन है पर प्रक्रियाके मध्य अन्य पदार्थोंकी अपेक्षा होनेसे तत्प्रथनकृत व्यवधान आते हैं जैसे बीज, मृत्तिका आदि कारणसामग्रीका नियतिकृत नियमन. इन सबके समन्वयसे ही इस सृष्ट सृष्टि या पाशवी सृष्टि का उदय होता है. इसी नियति शक्तिके कारण एक निश्चित कार्यकेलिये एक निश्चित कारण की अपेक्षा होती है. यह सम्प्रदाय मानता है कि यह नियति शक्ति ही विभिन्न सामान्याभासोंको संयोजित कर स्वलक्षणाभासरूप विविध पदार्थोंके आभासनकेलिये उत्तरदायी है[९२]. यह तीन तरहसे कार्य करती है: देश, काल व कारण. इसी नियति शक्तिके बलसे ही कार्यकारणके मध्य अन्वय व व्यभिचार सम्बन्धके द्वारा व्याप्तिका ग्रहण होकर एक निश्चित कार्यसे एक निश्चित कारणका अविनाभाव सम्बन्ध स्थापित हो जाता है[९३]. यह निर्बाध नियम ही कार्यकारणभावका जीवन है. किसी भी प्रकारकी व्याप्ति चाहे स्वाभाविक हो या औपाधिक सबका कारण नियति शक्तिका व्यापार ही है. फलत: नियति ही कार्यकारणभाव विषयक नियतपरता व नियतपूर्वता की आभासिका है[९४]. इसी नियति शक्तिके बलसे ही सीमित प्रमाताको मिथ्या कर्तृत्वका अभिमान होता है तथा वह विशिष्ट कारणसामग्रीका एक विशिष्ट कार्योत्पत्तिहेतु विशिष्ट ढंगसे परिचालन करता है. अचेतन पदार्थोमें कुछ भी करनेकी सामर्थ्य नहीं है. सीमित प्रमाता भी अन्य निर्मेय पदार्थोंकी तरह परमेश्वरकी इच्छासे सृजित है अत: वह भी अचेतन है अत: यहां भी पारमार्थिक दृष्टिसे कारणता उसी परमसंवित् की है. इस प्रकार ईश्वर इस प्रकारके मिथ्या कर्तृत्व व कारणत्व के अभिमानको उत्पन्न कर सांसारिक धर्माधर्मकी व्यवस्थाकी रक्षा करता है अन्यथा सर्वत्र समान रूपसे शिवके ही कर्ता होने पर पदार्थोमें वैषम्य कैसे दिखता. इस कारणता क्षेत्रमें सृष्टि प्रतिप्रमातृ नियत है

व ईश्वर सृष्ट पदार्थों पर ही आधारित है[६५]. यहां अधोरेशका ही कर्तृत्व बतलाया गया है. यहां देखनेमें सीमित प्रमाताका ही कर्तृत्व प्रतीत होता है जैसे स्वप्न, मनोराज्य, स्मृति, सङ्कल्प आदिमें पर वहां भी वास्तविक कर्तृता परमेश्वरकी ही है. इसी स्तर पर अन्य दर्शनोंमें प्रतिपादित कार्यकारणभावके विविध रूपोंकी स्थिति उपलब्ध होती है पर उन मतोंकी अनुपपन्नता प्रमाणित होने पर उससे एक स्तर उपर जाना पड़ता है और तब स्तर मिलता है कर्तृकर्मभावका और वही उपपन्न है.

योगी सृष्टि :

यह परमशिवके कर्तृत्वकी एक अन्य विधा है जहां शिवैकात्म्य प्राप्त प्रमाता स्वयं परमेश्वर जैसा स्वातन्त्र्य प्राप्त कर शुद्धस्तरीय पञ्चकृत्योंके सम्पादनमें सक्षम हो जाता है. इस योगीसृष्टिका प्रमुख वैशिष्ट्य है मात्र सङ्कल्पसे सृजन[६६]. यह सङ्कल्प स्वातन्त्र्य उस योगसे प्राप्त होता है जिसका अभिप्राय है शुद्ध अहंभावको ग्रहण कर परमशिवसे तादात्म्यकी प्राप्ति[६७]. ऐसे योगको यहां समावेश कहा गया है. इस समावेशके कारण जीवको अपने यथार्थ स्वरूपका प्रत्यभिज्ञान होकर समस्त ईश्वरोचित ऐश्वर्योंकी प्राप्ति होती है[६८]. अब वह परमशिवके तुल्य ही ज्ञानक्रिया-स्वातन्त्र्यसे युक्त है. फलत: जैसे परमशिव मात्र अपनी इच्छासे समस्त कर्माभासनमें सक्षम है वैसे ही वह भी मात्र सङ्कल्पसे सर्वकर्मसम्पादनमें समर्थ है. पर उसकी यह सङ्कल्प सृष्टि जनसामान्यकी सङ्कल्प सृष्टिसे भिन्न है. साधारण व्यक्तियोंकी सङ्कल्पकृत सृष्टि अस्थिर, असर्वजनसंवेद्य तथा प्रतिपुंनियत होती है एवं उसमें कारण रूपमें पूर्वकालिक संस्कार विद्यमान रहते हैं, साथ ही उसे वहां भी इच्छित पदार्थके सृजन हेतु विकल्पात्मक सृष्टिका आश्रय लेना पड़ता है क्योंकि उसे तो उपादान, सहकारी, निमित्त सभी कारणोंकी अपेक्षा होती है, मात्र इच्छासे वह कुछ भी करनेमें समर्थ नहीं है. इसके विपरीत योगी कृत सृष्टिमें मात्र सङ्कल्पकी कृतकार्यता रहती है. साथ ही वह सृष्टि स्थिर, सर्वजनसंवेद्य

तथा अप्रतिपुंनियत होती है[९९]. योगीकी सङ्कल्पशक्ति अप्रतिहत फलवाली है. वह अपनी इच्छासे कुछ भी करनेमें समर्थ है. उसे अपने कार्यमें अन्य किसी उपादान या निमित्त की अपेक्षा नहीं होती. यहां यह दृष्टव्य है कि यद्यपि योगी सृष्टि इच्छामात्रसे परिचालित है पर वहां भी पदार्थ नियत अर्थक्रियाके ही सम्पादक होते हैं[१००]. यह योगी सृष्टि पारमेश्वरी कर्तृकर्मभावकी सिद्धिमें प्रबल प्रमाण है. जैसे योगी अपनी इच्छामात्रसे सृष्टि करनेमें समर्थ है वैसे ही परमेश्वर भी है. दोनोंमें मात्र इतना भेद है कि जहां योगी मात्र योजना अंशमें समर्थ है वहीं परमेश्वर योजना और योज्यमान दोनों अंशोंमें.

वास्तवमें परम स्वतन्त्र महेश्वर ही नियतिका अनुवर्तन करते हुये भी व्यापार करता है तथा नियतिके नियमोंका उल्लङ्घन करके भी. अतः वही जागतिक सृष्टिका भी आभासक है तथा योगी सृष्टिका भी. वही जीवन्मुक्त प्रमाता व बद्ध प्रमाता दोनों रूपोंमें अवरोहण करता हुआ पञ्चकृत्योंका सम्पादक है.

इस प्रकार यह सम्प्रदाय सभी उपलब्ध कारणतामतोंका खण्डन करते हुये अपने मतकी प्रतिष्ठापना करता है. इसकी दृष्टिमें चार्वाक मतका स्वभाववाद या यदृच्छावाद उपपन्न नहीं है क्योंकि कारणता सम्बन्धकेलिये दो पदार्थोंके मध्य एक अपेक्षा जीवित नियम अनिवार्य है. उसके बिना जागतिक व्यवस्थाकी व्याख्या सम्भव नहीं है. इसी प्रकार नैयायिक मत भी अनुपपन्न है क्योंकि वे अचेतन परमाणुओंमें कारणता मानते हैं जब कि जड पदार्थमें किसी प्रकारका व्यापार सम्भव नहीं है. इसी प्रकार सांख्य मत भी जड प्रकृतिकी ही कारणताकी बात करता है जो अनुपपन्न है. अद्वैतवेदान्त मत निर्विमर्श ब्रह्मको ही सारे जागतिक वैचित्र्यकेलिये उत्तरदायी मानता है. वह ब्रह्मकी विशुद्धरूपताकी रक्षाकेलिये एक अनिर्वचनीय मायाशक्तिका आश्रय लेता है जिसकी युक्तियोंसे सिद्धि नहीं की जा सकती. अतः यह मत

भी उपपन्न नहीं है. बौद्ध मत दो अपेक्षाविहीन स्वात्मनिष्ठ क्षणोंमें स्वभावसे ही कारणकार्यभावका प्रतिपादन करता है पर दो परस्पर अपेक्षाविहीन स्वात्मनिष्ठ पदार्थोमें अपेक्षानुप्राणित कार्यकारणभावकी सम्भावना किस तरह सम्भव है? अपेक्षाको चेतनाकी आवश्यकता होती है अत: बौद्ध मत भी उपपन्न नहीं है.

इस प्रकार काश्मीर शिवाद्ववादी कर्तृकर्मभाव जागतिक व्यवस्थाकी युक्तियुक्त व्याख्याका एक प्रयास है. यहां परमेश्वर ही अपने निरर्गल स्वातन्त्र्यसे स्पन्दित हो कर अपनी इच्छामात्रसे अपने निराभास निरावृत रूपको आवृत कर विविध आभासोंके रूपमें भासित करता है तथा उनके मध्य विविध प्रकारके सम्बन्ध स्थापित करता हुआ इस जटिल जागतिक प्रक्रियाके विकारकी क्रीडाके आनन्दरससे प्रतिक्षण प्रतिछन्दित होता रहता है.

टिप्पणी :

१. यद्यपि इच्छाकी कारणता तो दोनोंमें है पर प्रथममें उसकी एकमात्र कारणता है ''कार्यकारणभावो य: शिवेच्छापरिकल्पित:'' तं.आ.भा. ६, पृ.७ तथा दूसरेमें उसकी गौणता होकर उसके द्वारा प्रथित नियतिकी ही करणता है. ई.प्र.वि., भा. भा.१ पृ.२५।२६

२. ...कर्तृकर्मतत्त्वैव कार्यकारणता तत:. ई. प्र. का.२।४।२; कार्यकारणभावसमाख्याबलात् कर्तृकर्मभावएव आश्रयणीयो. तं.आ.भा.६ पृ.१०

३. इच्छया सर्वभावत्वमनेकात्मत्वमेव च, नात्र स्वात्मविकारेण जनयेद् भावमण्डलम्. शि.दृ.३।३५; चिद्वपुश: स्वतन्त्रस्य विश्वात्मना स्थातुमिच्छैव जगत् प्रति कारणता कर्तृतारूपा... म.मं. पृ.३९.

४. यहां स्वतन्त्रकी व्याख्या इच्छा, ज्ञान, क्रिया रूप त्रिविध शक्तिरूपमें ही की गयी है. तिसृभि: शक्तिभिराभि: शिव: कुविन्दो भवन् कुलालो वा. अनुभवति सुखं स्मरति च बहु च विकल्पयति विश्ववैचित्र्यम्. म.मं. पृ.१३६

५. कर्तृत्वमेव हि कारणत्वं, कर्मतैव च कार्यत्वं न त्वन्यत्. प्र.का.वृ. पृ.५०

६.

अ. अतो यन्नियमेनैव यस्मादाभात्यनन्तरम्, तत् तस्य कारणं ब्रूम: सति रूपान्वयेधिके. तं.आ. ९।२९

यह अन्वय व्यतिरेक प्रत्यक्ष व अनुपलम्भके द्वारा ही निश्चित होता है. ई.प्र.वि., भा.भा.१ पृ.२३२

आ. निर्बाधो नियम एक कार्यकारणताया निबन्धन्... (तं.आ.भा.६ पृ.३४) ...पौर्वापर्यात्मा नियमो... (वहीं पृ.३३)

७. ज्ञानचिकीर्शाकृतिमत्त्वं कर्तृत्वं. (भा.भा.२ पृ.२८)

८. कर्तृत्वं नाम चेतनस्य स्वातन्त्र्यं तच्च तदनतिरिक्तम्. (तं.आ.भा.भा.६ पृ.१५९).

९. कर्तृनिष्ठं यत् कर्तृत्वं. (भा.भा.२ पृ.२०५)

१०. कर्तृत्वेपि ज्ञातृता भवेत्, न कर्तृत्वं विना ज्ञानक्रियायामपि कर्तृत्वं भवेद्. (तं.आ.भा.६ पृ.२०१)

११. कार्यकारणता लोके सान्तर्विपरिवर्तिनः, उभयेन्द्रियवेद्यत्वं तस्य कस्यापि शक्तितः. (ई.प्र.का.२।४।४)

१२. ...अन्तराभासमानस्य अर्थस्य तथारूपापरित्यागेनैव बहिराभासनं नाम कार्यत्वम्. ततश्च यदपेक्षयैव अन्तरवस्थितो अर्थः तदपेक्षयैव अन्तरावस्थितो बहिर्भवेत्. (तं.आ.भा.६ पृ. १४,११)

१३. आभासमात्रपरमार्थो हि कार्यकारणभावः... (वहीं पृ.४४)

१४. इस सम्प्रदायमें 'आभास'शब्द अति व्यापक अर्थोमें प्रयुक्त है. क्योंकि यहां सब कुछ आभासरूप है. मात्र स्वातन्त्र्यकी मात्राके आधार पर कोई आभासक है तो कोई आभास्य. पर इस सन्दर्भमें 'आभास'शब्दके द्विविध अभिप्रायोंको बताना यहां आवश्यक हो जाता है. प्रथम अभिप्रायमें 'आभास'शब्द सञ्ज्ञाके रूपमें प्रयुक्त है जिसका अभिप्राय यह द्योतित करना है कि यहां सब कुछ परतत्त्वसे लेकर लौकिक जगत् तक प्रकाशरूप है. 'प्रकाश'शब्द यहां ज्ञान व सत्ता दोनोंका पर्याय है. अतः जो सत् है वही ज्ञेय है और वही प्रकाशरूप है. यही प्रकाश सङ्कुचित रूपमें आभास है. आभासन क्रियाके सन्दर्भमें प्रयुक्त 'आभास'शब्द क्रियापरक अर्थका अभिधायक है जो कि आभास्यको आभासनकी आभासनक्रियाका विषय बनाता है. यहां प्रयुक्त 'आभासनक्रिया'शब्द इसी द्वितीय स्थितिका प्रस्तोता है.

१५. यथावष्टम्भयोगेन नानाक्रीडामयीं स्थितिम्, नारीव भर्तुभजते सा क्रिया तं स्तुमः शिवम्. (भा.भा.२ पृ.५)

१६. ई.प्र.वि.भा.भा.२ पृ.१०

१७. अत्र च उक्तं चित्स्वभावस्य दर्पणस्यैव एकतानप(?)बाधनेन आभासभेदसम्भवे क इव विरोध इति, तस्मात् प्रत्यभिज्ञानबलात् एकोपि असौ पदार्थात्मा स्वभावभेदान् विरुद्धान् यावत् अङ्गीकुरुते तावत् ते विरोधादेव क्रमरूपतया निर्भासमाना तमेकं क्रियाश्रयं सम्पादयन्ति. (ई.प्र.वि., भा.भा.२ पृ.९)

१८. तस्यैव सा चिकीर्षा बहिःपर्यन्ततां प्राप्ता क्रिया इत्यभिधीयते सैव च कर्तृता.

तदेव च हेतुत्वं नान्यत् किञ्चित्. (ई.प्र.वि., भा.भा.२ पृ.२०७)

१९. अन्तराभासमानस्य तथारूपापरित्यागेनैव बहिराभासनं निर्माणम्. (ई.प्र.वि., भा.भा.२ पृ.१६१)

२०. कार्यते स्वशक्त्या आभास्यते अनेन कार्यमिति कारणं कर्ता विशेषानुपादानात् सर्वत्र तथा कार्यते अनेन कार्यं, कार्यते अस्मिन् इति च कारणम्.(स्व.तं.६ पृ.३)

२१. तेन स्वतन्त्रः कर्ता स्वशक्त्यैव स्वभित्तौ सर्वमाभासयति. ज्ञातासि कर्तासि सदैव सिद्धः कर्मापि सत्कर्तृतयैव भासि. (भा.भा.२ पृ.)

२२. तृज्वाच्यस्य महेश्वरस्य कुरुते कृ वाच्यतासादनात्, स्वातन्त्र्यं परिपूरितं सह तलौ वाच्येन भावेन या. (भा.भा.२ पृ.२०६)

२३. चिदात्मैव देवोन्तःस्थितमिच्छावशाद् बहिः, योगीव निरुपादानम् अर्थजातं प्रकाशयेत्. (ई.प्र.का. १।५।७)

२४. शक्तिश्च शक्तिमद्रूपात् व्यतिरेकं न वाञ्छति, तादात्म्यमनयोर्नित्यं वह्निदाहकयोरिव. (भा.भा.२ पृ.१५३)

२५. कार्ये निर्मेये वेद्ये वा वस्तुनि उन्मुखः तस्य तथासम्पादने प्रवणो यः प्रयत्नः कर्तृत्वं सहज उत्साहः स केवलं सएव परं कारणं व्यापारहेतुः. (स्प.का.वि. पृ.५१)

२६. अवस्थायुगलं चात्र कार्यकर्तृत्वशब्दितम्, कार्यता क्षयिणी तत्र कर्तृत्वं पुनरक्षयम्. (स्प.का.१।१४)

२७. इत्थंभूते अवस्थायुगले कार्यताक्षयिणी कार्यरूपावस्था क्षणभङ्गिनी, यद्यद् इदं मुकुलित-तत्त्वपरामर्शतया कार्यरूपत्वेनैव अवसीयते, तत् सर्वम् उदयव्ययसम्बन्धात् प्रतिक्षणविनश्वरं कर्तृत्वं पुनरक्षयं कर्तृरूपावस्था नित्या नित्योदितसर्वावस्थाव्यापकत्वोपल-ब्धृत्वमात्रधर्मकत्वात् अविनाशि. (वहीं पृ.५०)

२८. अयमेव कार्यकारणभावो यदन्तःपरिरस्फुरदेव अर्थस्य अन्तर्बहिःकरणोभयवेद्यत्वम् आभास्यते. (तं.आ.भा.६ पृ.११)

२९. करोति क्रियां निष्पादयति वा. क्रियानुकूलकृतिमत्त्वं इति सारमञ्जरी. (श.क.भा.२ पृ.४४)

३०. करणात् कर्तृराधिक्यम् अन्यैरभ्युपगम्यते, स्वतन्त्रः खलु कर्ततिशाब्दिकैरप्युदीर्यते, तच्च स्वातन्त्र्यमन्येभ्यः कारकेभ्यः प्रधानता. (म.मं. पृ.१५)

३१. संवेदनस्वातन्त्र्यस्वभावः परमेश्वरएव विश्वशरीरो घटादेर्निर्माता. (तं.सा. पृ.७१)

३२. प्रकाश्यतैव च पारतन्त्र्यं, प्रकाश्यता च प्रकाशान्तरापेक्षितैव. (वहीं पृ.६)

३३. परएव शिवः स्वेच्छया नियतिदशायां कुम्भकारस्य मृदादेश्च परस्परापेक्षया कार्यम् उपजनयेत, यस्तु तस्य सत्यपि मृत्पिण्डादौ "मया इदं कृतम्" इति अभिमानः सोपि तन्महिम्नैव. (तं.आ.भा.६ पृ.१२). व्यक्तिकी उत्पत्तिमें माता-पिताको होनेवाला जनक-जननीका अभिमान भी इसी प्रकारका है.

३४. भा.भा.२ पृ.१६८ - १६९

३५. तं.आ.भा.८ पृ.२२८ - २२९; द्विविधः कर्ता सङ्कुचितश्चासङ्कुचितश्च. कर्ता च द्विविधः प्रोक्तः कल्पिताकल्पितात्मकः, कल्पितो देहबुद्ध्यादिव्यवच्छेदेन चर्चितः. (तं.आ. ४।१६५)

३६. शि.दृ. पृ.१९७ - २०८

३७. यद्यत् सन्निवेशविशेषवत् तत्तद्बुद्धिमत्कर्तृनिमित्तं यथा घटः. (ई.सि.वृ., ई.सि. पृ.१; शि.दृ. पृ.२७ पा.टि.६)

३८. वह ईश्वर उन पदार्थोंको भासित मात्र करता है, भारूपताकी प्राप्ति नहीं कराता. वे स्वयं भारूप हैं अन्यथा तो वे भासित ही नहीं हो सकते क्योंकि जो जिस रूपका नहीं है उसे उस रूपकी प्राप्ति कोटि प्रयासोंके बावजूद भी नहीं करायी जा सकती है.

३९. कारणं च पर्यन्ततः परमशिवात्मा कर्तेति स्वीकार्यं यतः संयोगसमवायौ तदनुबन्धिनौ अन्येपि सम्बन्धा संयोजकाद्यवान्तरकर्तृसद्भावेपि पर्यन्ततः परमेश्वरेच्छानुविधायितया तस्यैव कर्तुः कार्यतया अनुभूयन्ते. (म.मं. पृ.३५)

४०. चिद्रूपएव परमेश्वरः स्वेच्छावशात् इयद्विश्वम् अवभासयति किन्तु नियतिदशायां प्रथान्तरव्यवधानेन येन बीजाद् अङ्कुरो मृदो घटः इत्येवमात्मिका लोकस्य प्रतीतिः. (तं.आ.भा.६ पृ.१०)

४१. ईश्वरकृतया नियत्यैव कुम्भकारोपि मृदादिकं घटकरणे प्रेरयितुं शक्नोति... कुम्भकारः ईश्वरस्थित्या व्यवस्थयैव घटं जनयेत न स्वतन्त्रतया... अन्यथा स कुम्भकारः घटकरणे तन्तूनपि प्रेरयेत्. व्यवस्था तत्तन्मृदादिसंस्कारक्रमेण प्रदर्शितनियतिशक्तिविजृम्भा-रूपया. (ई.प्र.वि., भा.भा.२ पृ.१६८)

४२. नियमे हि अन्योन्यापेक्षा जीवितं सा च जडानां न सम्भवति(तं.आ.भा.६ पृ.१६).

४३. जडस्य तु न सा शक्तिः सत्ता यदसतः सतः, कर्तृकर्मतत्त्वैव कार्ये कारणता ततः. (ई.प्र.का.२।४।२)

४४. यत्र-यत्र हि अनुसन्धानं तत्र-तत्र चैतन्यम्, अन्यथा घटस्यापि पटविशयानुसन्धानप्रसङ्गात्. (भा.भा.२ पृ.१९०)

४५. स्वतन्त्रता च चिन्मात्रवपुशः परमेशितुः, स्वतन्त्रं च जडं चेति तद् अन्योन्यं विरुध्यते. (तं.आ.९।९)

४६. इत्थं जडभावानां संविद्विश्रान्तिं विना असत्कल्पत्वात् स्वात्मन्यसत्स्वभावानां ज्ञातुः प्रकाशस्वभावस्य सम्बन्धितयैव सत्त्वं. (अ.प्र.सि.वृ. पृ.६)

४७. कार्यं क्रियाशक्त्या भास्यमानं कर्मैव इति कृत्येनैव आविष्कृतं, कार्यते अनेन कर्ता तत्समर्थाचरणेनेति कारणमपि कर्तरि चेतने विश्राम्यति(ई.प्र.वि., भा.भा.२ पृ.१५४)

४८. कार्यमाभासनक्रियाविषयत्वात् कर्मैव. (वही)

४९. किं च कर्मापि न मलाद् यतः कर्मक्रियात्मकम्, क्रिया च कर्तृतारूपात् स्वातन्त्र्यान्न

पुनर्मलात्. (तं.आ.९।९८।९९)

५०. यत् यस्य नियममनुविधत्ते/स्वरूपलाभं प्रति अपेक्षते तत् तस्य कायम् इति प्रतिघटं मृत्तिकादिरूपहेतु तद्वन्मात्रस्य आभासात्. (वहीं, भा.१ पृ.२३३)

५१. प्रयोज्याप्रयोजिका च सत्ता तयो: कार्यकारणयो:. (वहीं, भा.२ पृ.१९३)

५२. कारणानुरूपेणैव हि प्राय: कार्यस्योत्पादो भवेत्. (तं.आ.भा.३ पृ.३)

५३. अनेकसहकारिसम्पाद्यविशेषं कारणात् कार्यं स्थूलं भवति, व्यक्ततरत्वात् नतु सूक्ष्मम्. (शि.दृ.वृ., शि.दृ. पृ.२६)

५४. ...तथाभूताया: हि अन्यथाभावो यथा-यथा अधिको भवति तथा-तथा कार्यस्यापि विजातीयत्वं तारतम्येन पुष्यति. (तं.सा. पृ.७१)

५५. यद्धि यदन्वयव्यतिरेकानुविधायि तत्तत्कार्यं भवेद्. (तं.आ.भा.५ पृ.२२)

५६. यत् अचैतन्ये सत्यनेकं तत् सर्वं च कार्यं यथा घट:. (वहीं, पृ.११९)

५७. अन्तराभासमानस्य अर्थस्य तथारूपापरित्यागो नैव बहिराभासनं नाम कार्यत्वं. (वहीं, भा.६ पृ.१४)

५७. तत्त्वत: परमेश्वरस्य अप्रतिहत-स्वातन्त्र्यरूपाविच्छि-न्नस्वात्मपरामर्शे मयी अनन्योन्मुख-तारूपा इच्छैव क्रिया. (ई.प्र.वि., भा.भा.२ पृ.२४)

५८. अन्तराभासमानस्य तथारूपापरित्यागेनैव बहिराभासनं निर्माणम्. (ई.प्र.वि. भा.भा.२ पृ.१६१)

५९. तत्त्वत: परमेश्वरस्य अप्रतिहत-स्वातन्त्र्यरूपाविच्छि-न्नस्वात्मपरामर्शे मयी अनन्योन्मुख-तारूपा इच्छैव क्रिया. (ई.प्र.वि., भा.भा.२ पृ.२४)

६०. स्वामिनश्च आत्मसंस्थस्य भावजातस्य भासनम्. (ई.प्र. का.१।५।८)

६१. ई.प्र.का. १।५।१०

६२. शि. दृ. ४।४१।४२

६३. ई.प्र.का. २।१।४ - ५, भा. भा.२ पृ.११

६४. इस दर्शनमें अन्य दर्शनोंकी तरह देश व काल को स्वतन्त्र कारण न मान कर नियतिके अन्तर्गत ही स्वीकार किया गया है.

६५. यहां न्यायके अर्थमें क्रमको ही कारणकार्यका मूल केन्द्र नहीं माना गया है. वहां पूर्वापरीभाव ही कारणकार्यका नियामक है, मात्र वह पूर्वापरीभाव नियत व अनन्यथासिद्ध हो. फलत: वहां कारणका नाश हो जाने पर ही कार्यकी उत्पत्ति सम्भव होती है पर यहां सत्कार्यवादी मीमांसाका प्रतिपादन होनेसे सब कुछ आभासनसे पूर्व भी सत् है तथा बादमें भी. यहां सांख्यवत् ही किसीकी उत्पत्ति या विनाश भी सम्भव नहीं है, मात्र आविर्भाव व तिरोभाव होता है जोकि इस दर्शनकी शब्दावलीमें आभासन व अनाभासन रूप ही है. अत: यहां पूर्वता व परता मात्र प्रातीतिक हैं. उनका रूप बदल कर यहां अन्त:स्थता व बहि:स्थता कर दिया गया है.

६६. कर्तृकर्मतत्त्वैव कार्यकारणता ततः. (ई.प्र.का. २।४।२)
६७. ई.प्र.वि., भा. भा.१ पृ.५९
६८. ई.प्र.वि., भा. भा.१ पृ.२४ - २५
६९. द्विधा हि कर्तृत्वं शुद्धं हि मायीयं चं, तत्राद्यमनवच्छिन्नाहंपरामर्शमयं कार्यानारूशितमेव, अन्यच्च घटक्रियापटक्रिया इत्यादिकार्यारूशितम्. (तं.आ.भा.६ पृ.१५९)
७०. हेतुश्च द्विविधः - उपादानं निमित्तं च, उपादानं यथा घटादौ मृदादि, निमित्तं तथा तत्रैव दण्डादि. (तं.आ.भा.२ पृ.६८)
७१. शिवस्यैव एकस्य कारणत्वे निमित्तसमवायित्ववैचित्र्येण तस्य विचित्रता त्रितयात्माख्या न दोषः. अथवा स्वयं स तावन्निमित्तकारणं, तदिच्छा समवायिकारणं, घटादिवस्तुनः सत्तेच्छान्वयात् सएव च अवयवसंयोगसहकार्यसमवायिकारणम्. (शि.दृ.वृ., शि.दृ. पृ.१३१)
७२. नैयायिकस्यैव मायापदे पारमार्थिकत्वमेव. (ई.प्र.वि., भा.भा.१ पृ.४३)
७३. यत्कार्योत्पत्तौ नित्यमेव सम्बद्धं तत् समवायिकारणं यथा घटोत्पत्तौ मृत्तिका, दध्नि वा क्षीरम्. (शि.दृ. पृ.६१, पा.टि.८)
७४.
अ. उपादानकारणं हि स्वरूपविकारम् आसाद्य कार्यानुगामित्वेन वर्तते यथा घटादौ मृत् नैवमस्याः ...अस्या मायैव उपादानकारणम्. (तं.आ., भा.६ पृ.३१)
आ. ...यदीयरूपमेव यस्य रूपं केनचिद्धर्मेण अनुयायि भासते तदैव तस्य उपादानकरणाभ्याम्. (वहीं, पृ.३१)
७५. ...ये ते सहभावमापन्नाः कार्यम् आविर्भावयन्ति ते परस्परं योगे विचित्रवृत्तयः दृश्यन्ते. तथा हि बीजान्तर्गमनेन बीजभूता जलभूम्यादौ यो रसादिपरिणामात् दीर्घप्रचितसन्निवेशम् अङ्कुरं सहकारितया कुर्वन्ति. (ई.सि. पृ.१०)
७६. सहकारिकारणप्रगुणनपरिवर्तनाद्युपकारम् अत्र चरितार्थत्वात्. (तं.आ. भा.६ पृ.३६)
७७. सहकारिणश्च कदाचिदसम्भवेपि न काचित् क्षतिः. (तं.आ.वि., तं.आ.भा.११ पृ.८२)
७८. यत्कार्यसिद्धौ बहुप्रकारकम् असम्बद्धं च तन्निमित्ताख्यं कारणं यथा पटोत्पत्तौ वेमादि कार्येण असदृशम्, कार्यकारणयोः पृथक्स्थितत्वात्. (शि.दृ.पृ.६१. पा.टि.५।७)
७९. भा. भा.२ पृ. ३९,४०
८०. कार्यं हेतुः स्वभावो वातएवोत्पत्तिमूलजः. (ई.प्र.का.२।४।१)
८१. समग्राणाम् एकप्रमातृविश्रान्तिसतत्त्वम् एकं रूपं सामग्री, न पुनर्व्यस्ताः समग्राः दण्डादयः कारणम्. (तं.सा. पृ.७१)
८२. पारमार्थिके हि भित्तिस्थानीये स्थिते रूपे सर्वम् इदम् उल्लिख्यमानं घटते न अन्यथा. अतएव सामग्र्याएव कारणत्वं युक्तम्. (तं.सा. पृ.७०)
८३. ...सामग्रीवादोपि विषयशरीरस्य संवेदनस्यैव कर्तृतायाम् उपोद्बलकः. (वहीं, पृ.७२)
८४. तं. आ. भा.६ पृ.४२।४४

८५. व्यक्तिश्च प्रकाशमानता प्रकाशात्मकता, अङ्कुरादेः अनादिनिधनस्य सतएव चित्प्रकाशस्य तेन - तेन आत्मना अवस्थानम् इति अभिव्यक्तिवादिनां सत्कार्यवाद उक्ता भवति. (शि.दृ.वृ., शि.दृ. पृ.१६५)

८६. दीपेन क्रियते व्यक्तिर्घटादेः सतएव वा, यथा सतः क्रियाव्यक्तिर्व्यक्ते सत्त्वे तथा कृतिः. (शि.दृ. आ.४)

८७. तं.सा. पृ.६९।७०; यद्यपि यहां दो वर्गोंमें ही वर्गीकरण मिलता है पर इनमेंसे सृष्टको ही दो वर्गोंमें वर्गीकृत कर सकते हैं - नियत्यनुप्राणित सृष्टि तथा योगीसृष्टि.

८८. भा.भा.२ पृ.३००।३०१

८९. सृष्टो नियत्यवस्थापितः (तं.सा. पृ.७०, पा.टि.). नियतेश्च कार्यकाणरयोर्नियमनरूपं, कार्यकारणभावश्च कर्तृमात्रपर्यवसायिएव... कर्तृत्वं च प्रमातुर्धर्मः(तं.आ. भा.६ पृ.१६३).

९०. परमशिव अनन्तशक्ति मण्डित है पर उन अनन्तशक्तियोमें विमर्श व स्वातन्त्र्यशक्तियां प्रमुख हैं जोकि क्रमशः ज्ञानात्मक व क्रियात्मक क्षेत्रोंसे सम्बद्ध हैं. नियतिशक्ति इस विमर्शशक्तिका ही व्यवस्थापनकारी पक्ष है जिसके स्फुट कर्तृत्वका प्रकाशन लौकिक सृष्टिमें ही होता है अतः वही इसका कार्यक्षेत्र है. यहां इसकी दो विधायें हैं - १. सामान्य व्यापार अर्थात् व्यवस्थापन मात्र. २. विशिष्ट व्यापार अर्थात् नियामकता व प्रतिबन्धकता.

९१. वस्त्वन्तरस्य च तेन कार्यकारणभावनियमः सामानधिकरण्यनियमश्च ईश्वरनियतिशक्त्युपजीवनएव अवधार्यो भवति न अन्यथा. (ई.प्र.वि. भा.भा.२ पृ.८४)

९२. एकस्मिन्नेव स्वलक्षणे प्रत्याभासं नियतिशक्त्या कार्यं नियमितं तथाभूतानेककार्यकृदाभासभेदाधिकरणम् एकं च सामानाधिकरण्याभासवशाद् वस्त्वनेकस्य एकता हिं समानाधिकरण्यम्. (प्र.का.वृ. पृ.४५)

९३. तं.सा. पृ.७०

९४. नियतेः कार्यकारणविषयनियमनव्यापारः तत्त्वं प्राग्भाविकारणं पश्चाद्भाविकार्यम्. (तं.आ. भा.६ पृ.१६१)

९५. सर्वा पाशवी सृष्टिः प्रत्ययसृष्टिः ईश्वरसृष्ट्युपजीवनी. (ई.प्र.वि. भा.भा.२ पृ.२९८)

९६. योगिनामपि मृद्बीजे विनैवेच्छावशेन तत्, घटादि जायते तत्तत्स्थिरस्वार्थक्रियाकरम्.

९७. एतदेव हि नाम योगिनो योगित्वं यत् निखिलमिदं विश्वं शिवात्मतया परिजानाति. (तं.आ.भा.३ पृ.२४९)

९८. शिवतुल्यो जायते. शि.सू. १।२५

९९. ईश्वरेण सह स्वस्यैकात्म्यं येन तादृशस्य सर्गः साधारणएव भवति येन योगिकल्पितं वस्तु सर्वएव पुरोनुभवन्ति. (भा. भा.२ पृ.३०२)

१००. तस्य - तस्य स्थिरस्य अर्थक्रियान्तरानुबन्धिनः कालान्तरानुबन्धिनश्च स्वस्य आत्मीयस्य अर्थक्रियाविशेषस्य करणे हेतुतच्छीलानुकूलरूपं घटादि जायते. (ई.प्र.वि., भा.भा.२ पृ.१७१)

सच्चिदानन्दरूपं तु ब्रह्म व्यापकमव्ययम् |

सर्वशक्ति स्वतन्त्रं च सर्वज्ञं गुणवर्जितम् ||

सजातीयविजातीयस्वगतद्वैतवर्जितम् |

सत्यादिगुणसाहस्त्रैर्युक्तमौत्पत्तिकैः सदा ||

सर्वाधारं वश्यमायमानन्दाकारमुत्तमम् |

प्रापञ्चिकपदार्थानां सर्वेषां तद्विलक्षणम् ||

जगतः समवायि स्यात् तदेव च निमित्तकम् |

कदाचिद्रमते स्वस्मिन् प्रपञ्चेऽपि क्वचित्सुखम् ||

यत्र येन यतो यस्य यस्मै यद् यद्यथा यदा |

स्यादिदं भगवादन साक्षात् प्रधानपुरुषेश्वरः ||

यः सर्वत्रैव सन्तिष्ठन्नन्तरं संस्पृशेन्न तत् |

शरीरं तं न वेदेत्थं योऽनुविश्य प्रकाशते |

सर्ववादानवसरं नानावादानुरोधि तत् ||

अनन्तमूर्ति तद् ब्रह्म कूटस्थं चलमेव च |

विरुद्धसर्वधर्माणामाश्रयं युक्त्यगोचरम् ||

आविर्भावतिरोभावैर्मोहनं बहुरूपतः |